
المسلم المعاصر
فى هذا العدد
أصول المنهج المعرفى من القرآن والسنة. محمد أمزيان
التوجيه الإسلامي للخدمة الاجتماعية (١). إبراهيم رجب
الدور الحكومي في الاقتصاد. محمد أكرم خان
نظرة نقدية للتنمية الثقافية في البلاد العربية. عمار الطالبى
صفحة من تاريخ الخطاب الإسلامي المعاصر. جمال الدين عطية
وثيقة بخط فضيلة الشيخ محمد الغزالي ـ رحمه الله ـ
حول كيفية فهم السنة والتعامل معها.
العدد: (٨٧) ـ السنة الثانية والعشرون
شوال ـ ذو القعدة ـ ذو الحجة ١٤١٨هـ
فبراير ـ مارس ـ أبريل ١٩٩٨م

الموزعون المعتمدون لمجلة المسلم المعاصر

- **مجلة المسلم المعاصر**

٣ شارع وزارة الزراعة – الدقي – القاهرة

هاتف: ٣٣٥٨٨٧١

- **دار القـــــلم**

٣٦ شارع القصر العينى – القاهرة هاتف/فاكس : ٣٥٥١١٠٥

- **مكتبـــة الشـــروق**

١ ميدان طلعت حرب ـ القاهرة هاتف : ٣٩١٢٤٨٠

- **دار الثقافة – قطر**

ص. ب: ٤٣٣٥٥ هاتف: ٤٢١١٣٢ – ٤٢١١٣١

- **الشركة السعودية للتوزيع ـ جدة**

ص.ب: ٢١٤٩٣/١٣١٩٥

هاتف : ٦٥٣٠٩٠٩ فاكس : ٦٥٣٣١٩١

- **الشركة السعودية للتوزيع ـ الرياض** هاتف: ٤٧٧٩٤٤٤

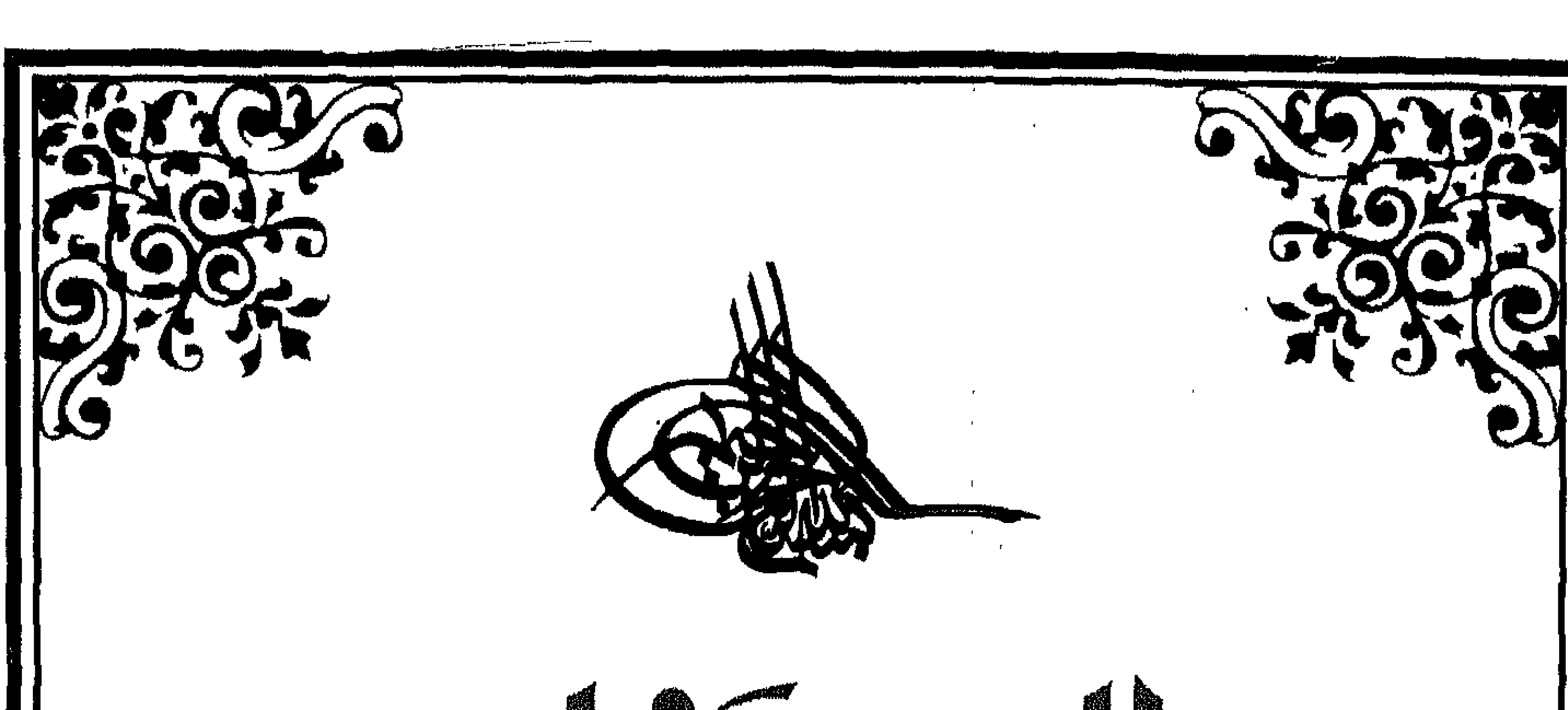
- **الشركة السعودية للتوزيع ـ الدمام** هاتف : ٨٤١٠٨٤٠

- **دار البحوث العلمية – الكويت**

الصفاة – الكويت، بناية الأوقاف رقم ٤ شارع فهد السالم

ص. ب: ٢٨٥٧ الكويت هاتف: ٢٤١٤٢٢ – ٢٤٥٠٧٨٩

- **المراسلات على العنوان** : ٣ش وزارة الزراعة ـ الدقي ـ القاهرة



مجلة فصلية فكرية ثقافية محكمة ، تعالج قضايا
الإجتهاد المعاصر فى ضوء الأصالة الإسلامية

تصدر عن

مؤسسة المسلم المعاصر



صاحب الامتياز
ورئيس التحرير المسئول

الدكتور جمال الدين عطية




العدد (٨٧) السنة الثانية والعشرون
شوال - ذو القعدة - ذو الحجة ١٤١٨ هـ
فبراير - مارس - أبريل ١٩٩٨ م

قواعد النشر فى المجلة

١ - تهتم المجلة بمعالجة شئون الحياة المعاصرة فى ضوء الشريعة الإسلامية ، فقضيتها الأساسية هى « المعاصرة » ، وهى ذات مداخل ثلاثة : الاجتهاد ، والتنظير ، وإسلامية المعرفة .

كما تهتم المجلة بمجالين أساسيين لقضية المعاصرة هما مجال الحركة الإسلامية ، ومجال الأبحاث الميدانية .

وترحب المجلة بالأبحاث ذات الصلة بهذه القضية ومداخلها ومجالاتها المختلفة ، كما ترحب فى باب « الحوار » بمناقشة الأبحاث التى تنشر فى المجلة أو فى غيرها من المجلات والندوات والمؤتمرات ، كما ترحب فى باب « نقد الكتب » بالنقد الموضوعى للكتب ذات العلاقة باهتمامات المجلة .

٢ - تنشر المجلة البحوث العلمية والمقالات الفكرية التى تتحقق فيها شروط الأصالة والإحاطة والاستقصاء والعمق والموضوعية والمنهجية والرجوع إلى المصادر الأصلية وأسلوب البحث العلمى بالطريقة المتعارف عليها .

٣ - يشترط فى البحث ألا يكون قد نشر فى أى مكان آخر .

٤ - تعرض البحوث المقدمة على محكمين من داخل هيئة التحرير أو من مستشارى المجلة ، وتبقى أسماء الباحثين والمحكّمين مكتومة ، ويطلب من الباحث إعادة النظر فى بحثه فى ضوء ملاحظات المحكّمين .

٥ - ما تنشره المجلة يعبر عن وجهة نظر صاحبه ، ولا يعبر بالضرورة عن وجهة نظر المجلة .

٦ - الأبحاث التى ترسل إلى المجلة لا تعاد ولا تسترد سواء نشرت أم لم تنشر ، ولا تلتزم المجلة بإبداء أسباب عدم النشر .

٧ - ترتب الأبحاث عند النشر وفق اعتبارات فنية لا علاقة لها بمكانة البحث أو الباحث .

٨ - يعطى صاحب البحث المنشور مكافأة مالية مع ٢٠ فصلة (مستخرج) من بحثه المنشور ، ويكون للمجلة حق إعادة نشر البحث منفصلاً أو ضمن مجموعة من البحوث ، بلغته الأصلية أو مترجماً إلى أى لغة أخرى ، دون حاجة إلى استئذان صاحب البحث .

المحتويـــــات



علماؤنا وأدوارهم في الحياة المالية

مجدي أحمد صدقي الدجاني

المجال المالي واحد من المجالات التي نشعر بالحاجة الماسة إلى تجديد الفقه فيها. وينسحب التجديد الذي نحتاجه على مستوى طبيعة جهود العلماء، وعلى مستوى مضمون هذه الجهود، والواقع أن الأول يؤدي إلى الثاني. أما بالنسبة للمقصود بالتجديد في طبيعة جهود العلماء، فهو أن يكون العلماء الفقهاء «منخرطين» في الحياة الاقتصادية، لا أن يكونوا منعزلين في مجالسهم العلمية أو في مؤسساتهم البحثية؛ وذلك لكي يكتسبوا التصورات السليمة عن التطورات المتسارعة في المجال الاقتصادى؛ كي يتبينوا حكمها الشرعي بجلاء « فالحكم على الشيء فرع عن تصوره » كما بين أجدادنا الفقهاء.

إشراف ورعاية

ولقد كان الانخراط في الحياة الاقتصادية ديدن العلماء خلال فترات الصلاح والصعود . ومن أبرز المجالات التي ظهر فيها هذا الانخراط مجال الإشراف على التعاملات المالية، ومجال رعاية العلماء لأموال الناس. والمجالان مسوقان للتمثيل على هذا الانخراط مع التذكير بوجود أمثلة أخرى، فبالنسبة لمجال الإشراف على التعاملات المالية، فقد ثبت عن أئمة المذاهب وأعلامها كأبي حنيفة ومالك والليث بن سعد رحمهم الله أنهم كانوا بعد انتهاء دروسهم يجلسون «لقضاء الحقوق»[1]. وهو تحكيم ودي ملزم ينصب جله على

(١) أبو العينين، بدران . تاريخ الفقه الإسلامي . دار النهضة العربية .

المعاملات المالية. كانوا يفعلون ذلك عن مبادرة دون انتظار تفويض. ومن المثير أن قضاء الحقوق كان يتم عقب الدروس العلمية الفقهية مباشرة في نفس المجلس، بما ينبئ عن مدى الارتباط والتأثير المتبادل بين التعاليم وتطبيقاتها .

ولقد ظهر إشراف العلماء على التعاملات المالية للرعية في المغرب أيضًا من خلال جهود فقهاء شنقيط (موريتانا) منذ قرنين ويزيد، ومن خلال جهود الدعوة السنوسية في ليبيا منذ قرن ونصف، فبالنسبة لشنقيط، فما أن شعر الفقهاء بتصاعد الحياة التجارية وتزايد القوافل المارة في هذا الموقع الحيوي حتى نزلوا إلى مراكز القوافل بأنفسهم ودون تكليف؛ ليرشدوا الناس في تعاقداتهم المتطورة، ويضمنوا شرعيتها، ذلك أن التعامل كان يتم - في الغالب - بالمقايضة، الأمر الذي يطرح مشاكل جمة حول آجال تسديد الديون وأماكنها؛ نظرًا إلى اختلاف قيم البضائع من موسم إلى موسم ومن مكان إلى آخر، هذا فضلاً عن مشاكل الاختلاف في تفسير العقود، وغير ذلك. وكان المعول على الفقهاء للسهر على سلامة كل هذه العمليات وحل كل الإشكالات[1] . أما بالنسبة للدعوة السنوسية، فقد اشتهر مؤسسها السيد محمد بن على السنوسي رحمه الله الذي كان عالـمًا فقيهًا بالتحكيم بين القبائل؛ حيث تركز قدر كبير من هذا التحكيم على الخلافات المالية [2]. كما بَيَّنَ علماء الدعوة مسائل الزكاة للقبائل.

أما بالنسبة لرعاية العلماء والفقهاء أموال الناس، فهو أيضًا ظاهر من استدعاء ذات الأمثلة التي سقناها في مجال الإشراف على التعاملات المالية. فقد اطردت ظاهرة إيداع الناس أموالهم في بيوت العلماء والفقهاء؛ رغبة منهم في حفظها في مكان آمن. ويشترك في هذا الأمر فقهاء المشرق وفقهاء المغرب بما يمكن اعتباره سمة لازمة من لوازم العلماء في الحياة الاقتصادية. ولقد انتشر هذا الأمر نتيجة الاحترام الذي اكتسبه العلماء والفقهاء على مستوى الحياة العامة، بما أكسب بيوتهم حرمة لا يجرؤ أحد على انتهاكها؛ حيث كان ذلك من بنود العقد الاجتماعي العمراني الضمني

(١) د. ودود عبد الله عبد الحي . «الثقافة والأدب». موريتانيا : الثقافة والدولة والمجتمع. إعداد السيد ولد أباه. مركز دراسات الوحدة العربية . ١٩٩٥ ، ص ١٦٥.

(٢) حميدة، على عبد اللطيف . المجتمع والدولة والاستعمار في ليبيا - مركز دراسات الوحدة العربية . ١٩٩٥.

الذي انتظم حياة الناس. ومن أمثلة هذا الأمر في المشرق أن الذي منع أبا حنيفة من الخروج مع زيد بن علي رحمه الله على هشام بن عبد الملك رحمه الله هو رعايته لودائع الناس التي عهدوا بها إليه. ويظهر سبب اكتفائه بتأييد زيد بإرسال بعض ماله الخاص له دون الخروج معه بنفسه في قوله «حبسني عنه ودائع الناس، عرضتها على ابن أبي ليلى (فقيه آخر) فلم يقبل، فخفت أن أموت مجهلاً»[1]. ومن أمثلة رعاية العلماء والفقهاء أموال الناس في المغرب هو أن بيوت الفقهاء الشناقطة أيضًا كانت موئلاً للناس ولأموالهم «فنظرًا إلى ما كان لهؤلاء الفقهاء من عظيم الحرمة، فقد كان التجار يفزعون إليهم في فترات الاضطراب عندما ينعدم الأمن، وكثيرًا ما يتركون أموالهم في حرمة دار الفقيه أو قبره» [2]. وفي ليبيا قررت القبائل من تلقاء نفسها - في ضوء مصداقية علماء الدعوة السنوسية - أن يشرف العلماء على توزيع زكاتهم التي رفضوا إرسالها للولاة، كما أوقفت بعض القبائل أراض من أراضيها ليشرف علماء الدعوة على هذه الأوقاف لخدمة الدعوة [3].

جذور وإطار

والواقع أنه يمكن رصد جذور المسلكين يردهما لمسلك النبي ﷺ ولقصص بعض الأنبياء من قبله. والعلماء ورثة الأنبياء، فبالنسبة للإشراف على التعاملات المالية فالنبي لم يكتف ببيان الأحكام الشرعية بالنسبة لهذه التعاملات تاركًا للناس تنفيذها بأنفسهم، بل كان «حاضرًا» في هذه التعاملات مقررًا حينًا ومعدلاً حينًا آخر ومغيرًا حينًا ثالثًا. ومن أحاديثه الواردة في تحريم الربا ما قاله وهو يُقَوِّمُ تعاملاً ماليًا أجراه ابن عباس رضي الله عنهما، وحديثه عن الغش في التجارة ورد «خلال تفقده السوق». أما بالنسبة لرعاية النبي أموال الناس فهو أمر معروف من خلال قصة الهجرة؛ حيث فوض عليّ ابن أبي طالب ﷺ أن يرد الودائع التي عهد الناس إليه بها حين اضطر إلى الهجرة. والجدير بالملاحظة في هذا الصدد أن النبي ﷺ قد اضطلع بمهمة رعاية أموال الناس قبل أن يستتب له الأمر وتتم له المنعة في المدينة، أي خلال فترة الاستضعاف التي عانى خلالها

(١) أبو زهرة ، محمد، تاريخ المذاهب الإسلامية . ص ٣٦٨.
(٢) د . ودود عبد الله . مرجع سابق ، ص ١٥٦.
(٣) انظر حميدة ، مرجع سابق .

المسلمون أشد المعاناة، مما يعني أن القيام بمثل هذه الأدوار أمر مستقل عن مسألة قيام ولي أمر راشد يشجع العلماء على مثل هذه الأدوار. كما يمكن رصد الاهتمام بالإشراف على التعاملات المالية إلى بعض قصص الأنبياء كما حصل في قصة شعيب عليه السلام مع قومه في مدين حيث كان هَمّ شعيب الأساسي ضبط التعاملات المالية في قريته التي كانت تريد أن تتصرف في أموالها وفق هواها ﴿قَالُوا يَاشُعَيْبُ أَصَلاتُكَ تَأْمُرُكَ أَنْ نَتْرُكَ مَا يَعْبُدُ ءَابَاؤُنَا أَوْ أَنْ نَفْعَلَ فِي أَمْوَالِنَا مَا نَشَاءُ إِنَّكَ لأَنْتَ الْحَلِيمُ الرَّشِيدُ﴾ [١].

الخلاصة أن مسألة اضطلاع العلماء بالإشراف على تعاملات الناس المالية، ورعايتهم ودائع الناس، لم تكونا بدعًا في تاريخ الأمة .

لعله ضروري النظر إلى أدوار العلماء في الحياة المالية ضمن الإطار الذي يجمعها بأدوار العلماء الأخرى المرتبطة بها ارتباطًا وثيقًا. فلقد كانت الأدوار المالية التي قام بها أئمة المذاهب وفقهاء شنقيط وعلماء الدعوة السنوسية جزءًا لا يتجزأ من أدوارهم الأخرى ضمن جهودهم الإصلاحية الشاملة . فبالنسبة لأئمة المذاهب، فقد تخصصوا في تبيين الأحكام الشرعية على مختلف مستويات الحياة الشخصية والعائلية والسياسية أيضًا. كما اضطلعوا بالتعليق على الأحكام الصادرة عن القضاة كما كان من أبي حنيفة ومالك والليث بن سعد؛ وذلك لضمان عدم شرود القضاء لأي سبب من الأسباب. كما كانت جهود أئمة المذاهب وراء اكتساب حلقاتهم العلمية سمة المؤسسية حيث تخرج قضاة الأمة منها، واعترف بها الناس وأصحاب الأمر على السواء. وأخيرًا، فقد باشر أئمة المذاهب مسئوليات سياسية عبرت عن رؤية الرعية تجاه قضايا مست مصير الأمة . ولعل تأييد أبي حنيفة خروج زيد، وفتوى مالك بعدم نفاذ طلاق المكره بما كان لها من دلالات سياسية، وصمود أحمد أمام رغبة المأمون في الهيمنة على المرجعية العلمية، وتعبئة ابن تيمية لمجاهدة الغزو الخارجي، تشهد كلها على أدوار أئمة المذاهب السياسية[٢]. أما بالنسبة لفقهاء شنقيط، فقد وفروا القاعدة الإفتائية كما هو معروف. كما أرسوا

(١) هود ٨٧ .

(٢) انظر أبو زهرة ، مرجع سابق .

أسسًا لأنساق العملية التعليمية التي كانوا يتصدرون لها. كما ساعد بعض الفقهاء على قيام بعض الدول كدولة الموحدين، بينما واجه البعض الآخر بعض القوى التي لم يتفقوا معها، كما كان بين الزوايا (أهل العلم) وحسان (أهل السيف)، كما قاوم علماء الحضرة (أحد المؤسسات العلمية الشنقيطية)، وتلاميذها الاحتلال الفرنسي؛ حيث «شكلت المحاضر في عهد الاستعمار قلعة حصينة للصمود والمناعة الثقافية» مما حدا بالاحتلال الفرنسي أن يعلن «الحرب على المحاضر التي كانت تبث مذاهب دينية ومواقف سياسية» [1]. أما بالنسبة للدعوة السنوسية، فقد قام علماؤها بدور الإفتاء كما هو معروف. كما قاموا بأدوار قضائية (وهو غير دورهم في التحكيم) حيث لعبت الزاوية السنوسية (أحد مؤسساتهم) دور المحكمة. كما قاموا بأدوار تعليمية في تعليم أطفال القبائل وشبابها فأنشأوا المعاهد، وأرسوا أيضًا نمطًا مؤسسيًّا لأنساقهم التعليمية. كما أسسوا مؤسسات سياسية تقود عمل الدعوة مثل «مجلس العلماء والإخوان» الذي ساندته مجالس أخرى. وأخيرًا، فدور علماء السنوسية في قيادة الجهاد ضد الاحتلال الإيطالي أمر معروف بما لا يعوزه لمزيد بيان [2].

الخلاصة أن أدوار العلماء في الحياة المالية كانت مكونًا من أدوارهم الإصلاحية الشاملة، ومن الضروري النظر إليها على أنها جزء من هذا النسيج المتشابك المتداخل.

دلالات وخصائص

إننا بحاجة لتأمل هذا المسلك المزدوج (الإشراف على التعاملات المالية ورعاية الأموال) تأملاً يتجاوز مجرد سردها؛ ليصل إلى استبطان دلالاتها واستنباط خصائصها. فمن الدلالات عمق معرفة الناس على مختلف مستوياتهم بالعلماء وأهليتهم الإيمانية والعلمية. فالناس يختارون من يفصل في قضاياهم المالية التي تؤثر على أوضاعهم، ويلزمون أنفسهم بقراراتهم، ممن يثقون باستقامتهم وحكمهم. ومن الدلالات عمق الاتصال الذي يربط الناس بالعلماء، فالناس يعهدون بأموالهم لمن

(١) النحوي، الخليل. بلاد شنقيط: المنارة والرباط. المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، تونس، ١٩٨٧. (ص٣، ٣٠، ٣٤٥).

(٢) انظر حميدة، مرجع سابق.

هم على اتصال به ويستطيعون الوصول إليه وقتما يشاءون، والعلماء يقبلون حفظ أموال من يعرفونهم. فهاتان الدلالتان مبينتان للعلاقة بين الناس والعلماء كيفًا وكمًّا. ومن هذه الدلالات أيضًا قوة النفوذ الذي مارسه العلماء على حياة الرعية اليومية. فالذي يشرف على التعاملات المالية ويحكم في النزاعات المتصلة بها، والذي يشرف على رعاية أموال الناس، من المؤكد أن كلمته مسموعة، وقوله نافذ بين الناس. ولعل هذا النفاذ القائم على القبول البعيد عن الإذعان هو ما أكسب الرعية قدرًا كبيرًا من حرية التحرك والقدرة على اتخاذ القرار، بما وازن نفوذ صاحب الأمر على حياة الرعية الذي من البديهي أن يضيق ولا يتسع في ظل مثل هذه الأوضاع.

أما بالنسبة لخصائص مسلك العلماء في الحياة المالية فأولها أن هذا المسلك مثل ظاهرة مطردة ومتسقة في أمكنة مختلفة وأزمنة مختلفة، ولا نقصد بذلك أنه استمر عبر التاريخ دون انقطاع أو توقف، كلا، فقد شهدت فترات ما بعد استقرار المذاهب جمودًا ملحوظًا في أدوار العلماء في أغلب المجالات. كما أنه كان ثم تفاوت بين عمق دور العلماء في الحياة المالية من مكان لآخر. غاية ما نقصده من أن مسلك العلماء المبين قد مثل ظاهرة مطردة ومتسقة، أنه تكرر في عدة مراحل تاريخية، وعلى تنوعه فقد تضمن قدرًا كبيرًا من التشابه بما يؤكد استناده إلى نسق معرفي وحياتي واحد على المستوى الأعم، وبما ينفي عنه عبثيته أو فجائيته. وثانية هذه الخصائص هي الطوعية التي ميزت جميع الأمثلة المسوقة للاستشهاد على إشراف العلماء والفقهاء على التعاملات التجارية وعلى رعايتهم أموال الناس، حيث جاءت هذه الأدوار وليدة مبادراتهم الذاتية، دون توصية أو تعيين من صاحب أمر، ودون انتظار لمردود متعين. فهل كان ثم باعث مشترك وراء هذا المسلك ورؤية ذهنية مشتركة كامنة في هذا الأداء؟.

باعث ورؤية

ربما يكمن الباعث وراء هذه الجهود أولاً في نظرة العلماء والفقهاء لأنفسهم على أنهم جزء لا يتجزأ من الأمة، وما يرتبط بذلك من فهمهم لأوضاع الرعية بما أهلهم للحكم فيما شجر بينها، وربما يكمن ثانيًا في أنهم شعروا تلقائيًّا بمسئولية تجاه الناس الذين يستمدون من

علمهم ما يعينهم على حياتهم. إن هذين العنصرين هما عماد مفهوم الرعاية الكامن في حديث النبي ﷺ (كلكم راع وكلكم مسئول عن رعيته) [1]، الذي يقرر أن المعادلة الأصلية هي معادلة راع ورعية، لا معادلة حاكم ومحكوم، وكل من الرعية يشعر بأنه راع، فلا يعتذر أحد عن القيام بما عليه بإلقاء اللوم على الآخرين، وقد يفسد الراعي ولا يرعي رعيته حق رعايتها، لكن لا سبيل لأحد إن فسد الراعي ألا يرى سبيلاً للإصلاح، بل يفزع كل من يجد في نفسه مقدرة على الفزع -ولو في حيز محدود- لمباشرة مسئوليته عن رعيته، فالجميع له رعية يرعاها وإن أبوا.

وقد يثور التساؤل عن مدى إحاطة العلماء بمفهوم الرعاية، حيث يستبعد البعض أن يصل تأثير التعاليم على المسلك إلى هذا الحد. الواقع أننا نرى أن الأمة قد استوعبت مفهوم الرعاية على المستويين النظرى والتطبيقي. فأما بالنسبة للمستوى النظري فقد برز المفهوم في القرآن الكريم عند الحديث عن رعاية الأمانات، كما برز في السنة المطهرة كما تبين، كما برز في آثار الصحابة إبان الخلافة الراشدة. أما عن المستوى التطبيقي، فقد استوعبت الأمة معاني المفهوم من خلال استلهام تطبيق النبي ومعه الصحابة على مستويات حياتهم المختلفة لمعاني المفهوم، واستلهام الخلفاء الراشدين للمفهوم في التعامل مع رعيتهم، ومعهم رؤوس الرعية على مختلف مستوياتهم. وبالطبع، فإن طبيعة ومدى استيعاب الأمة مفهوم الرعاية اختلف على المستويين، فليس كل الناس حافظ لآيات القرآن أو مطلع على سنة النبي أو محيط بآثار الصحابة. لكن الوضع مختلف بالنسبة للعلماء، فهم أكثر الناس حفظًا للآيات واطلاعًا على السنن وإحاطة بالآثار؛ لذلك نقول: إن العلماء كانوا مستوعبين لمفهوم الرعاية نظريًّا هاضمين له تطبيقيًّا.

أما بالنسبة للرؤية الذهنية، فلسان حال العلماء في أدوارهم المالية ينبئ عن كمون مفهوم الإصلاح في رؤيتهم. فالتحكيم في الخلافات المالية الذي باشره العلماء في مختلف البقاع والفترات هو نوع من الإصلاح ﴿إِلا مَنْ أَمَرَ بِصَدَقَةٍ أَوْ مَعْرُوفٍ أَوْ إِصْلاحٍ بَيْنَ النَّاسِ﴾ [2]. كذلك ضَبْطُ التعاملات المالية وفقًا

(١) أخرجه البخاري ومسلم وأحمد والترمذي .
(٢) النساء ١١٤ .

لأحكام الشرع هو نوع من الإصلاح، كما بين شعيب عليه السلام لقومه عندما أخذ عليهم مخالفتهم أحكام العدل في تعاملاتهم المالية ﴿إِنْ أُرِيدُ إِلاَّ الإِصْلاحَ مَا اسْتَطَعْتُ﴾ [(١)]. وكما بين تعالى في قوله: ﴿فَمَنْ خَافَ مِنْ مُوصٍ جَنَفًا أَوْ إِثْمًا فَأَصْلَحَ بَيْنَهُمْ فَلا إِثْمَ عَلَيْهِ﴾ [(٢)]. كذلك فمبدأ وضع الأموال عند من يرعاها ويحسن النصح بشأنها هو إصلاح ﴿وَلا تُطِيعُوا أَمْرَ الْمُسْرِفِينَ الَّذِينَ يُفْسِدُونَ فِي الأَرْضِ وَلا يُصْلِحُونَ﴾ [(٣)]. فالعلماء كانوا يمزجون بين دورين متكاملين: دور الدعوة ﴿قُلْ هَذِهِ سَبِيلِي أَدْعُو إِلَى اللَّهِ عَلَى بَصِيرَةٍ أَنَا وَمَنِ اتَّبَعَنِي﴾ [(٤)]. ودور الإصلاح ﴿فَمَنِ اتَّقَى وَأَصْلَحَ فَلا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ [(٥)]. فالدعوة تتبع غالبًا أساليب تشجيع الآخرين نحو الفكرة من خلال الوعظ أو الحوار أو ما شابه ﴿ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ﴾ [(٦)]. أما الإصلاح فإنه يتجاوز هذا المستوى إلى اتخاذ التدابير الواقعية نحو إنشاء أمر واقع. والمفهومان مرتبطان. والغالب أن هذا الارتباط بين مفهوم الدعوة ومفهوم الإصلاح هو الذي جعل التاريخ يسم الجهود التي برزت في القرنين الماضيين - ومنها الدعوة السنوسية التي أشرنا إليها - بـ «الدعوات الإصلاحية».

عود على بدء

وعود على بدء، فبالنسبة لأدوار علمائنا المعاصرين في الحياة المالية، فإن تطوير طبيعة هذه الأدوار والجهود التي يبذلها علماؤنا الاقتصاديون المعاصرون لمن شأنه أن يطور مضمون إنتاجهم العلمي. فالمعاملات الاقتصادية تتطور بشكل رهيب، والعقود تتنوع بما يخرج على الدائرة التي تصورها أجدادنا الفقهاء وفقًا لما كان عليه زمانهم. ونجد مثالاً لتلك العقود التي أنجبتها أنشطة أسواق المال، مثل عقود الاختيار والمستقبليات وغيرها، هذا بالإضافة إلى انتظار الناس لتطوير أطر اقتصادية تدخلهم مدخل الحلال . ولقد شعرت مؤسسات كثيرة من التي تعتمد التعاملات غير الشرعية أو تدرسها بتوجه الناس نحو التعاملات الإسلامية ابتغاء حلالها، فأنشأت إدارات تعمل

(١) هود ٨٨ .
(٢) البقرة ١٨٢ .
(٣) الشعراء ١٥١ ، ١٥٢.
(٤) يوسف ١٠٨ .
(٥) الأعراف ٣٥ .
(٦) النحل ١٢٥ .

على فهم العقود الاقتصادية الإسلامية وتطويرها حتي تكون لها قدم في هذا المجال المتصاعد. ومن هذه المؤسسات بعض المصارف والجامعات الشهيرة التي أصبح من أبرز المتخصصين منها في العقود الإسلامية من اليهود!.

تبيين وتطوير

إن تطوير طبيعة جهود العلماء في المجال المالي سوف يؤدي إلى توسيع إسهامهم في إصلاح مسيرة الأمة. والمقصود بالإسهام هنا أمران: الأول هو بيان الحكم الشرعي في مختلف التعاملات، وما يرتبط به من مباشرة مسئوليات التحكيم الودي، والإفتاء في المسائل التي تجد، وبيان الرأي في العقود الاقتصادية المتنوعة والمتجددة، وما إلى ذلك. وإن تطوير طبيعة جهود العلماء الواقعية سوف يؤدي إلى زيادة المجالات التي يبينون فيها الحكم الشرعي بالإضافة للمجالات الأساسية مثل الزكاة والربا والمضاربة .

أما الأمر الثاني فهو تطوير رؤى اقتصادية وأدوات مالية وأطر جديدة تلائم الواقع المتطور تنبني على الأسس الموجودة في الشريعة وتستأنس بالزخم الفقهي المتوافر. والواقع أن مرجع هذا التجديد المزدوج للدور المالي الذي يضطلع به العلماء هو الظن بأن مفهوم الإصلاح مزدوج المعنى في القرآن الكريم. فأحد معانيه هو رأب الصدع وتقويم الاعوجاج الحاصل وطرد الفساد الذي حدث بالفعل **﴿أَنَّهُ مَنْ عَمِلَ مِنكُمْ سُوءًا بِجَهَالَةٍ ثُمَّ تَابَ مِنْ بَعْدِهِ وَأَصْلَحَ فَأَنَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾** [1]. وهذا هو المعنى الشائع الذي يتبادر إلى الذهن حال سماع الكلمة. لكن يبدو أن ثم معنى آخر للإصلاح وهو التطوير للأفضل، حتى وإن لم يكن الفساد قد حل بالفعل، أو حتى قبل حصول الاعوجاج، الأمر الذي يظهر في قوله تعالى: **﴿وَقَالَ مُوسَى لِأَخِيهِ هَارُونَ اخْلُفْنِي فِي قَوْمِي وَأَصْلِحْ وَلَا تَتَّبِعْ سَبِيلَ الْمُفْسِدِينَ﴾** [2]. وفي دعاء نبيه (أعوذ بنور وجهك الذي أشرقت له الظلمات، وصلح عليه أمر الدنيا والآخرة)[3]. والغالب أن هذا المعنى من معنيي مفهوم الإصلاح هو الذي حدا ببعض الفقهاء أن يهتموا بما سمي بـ «الأفرأيتيات»، والكلمة مشتقة من «أفرأيت» وهو ابتداء السؤال الذي كان

(١) الأنعام ٥٤ . (٢) الأعراف ١٤٢ .
(٣) الكاندهلوي ، محمد يوسف . حياة الصحابة . الجزء الأول . دار القلم . ١٩٨٣ ، ص ٢٧٧ .

بعض العلماء يطرحونه بالنسبة لما يتوقعونه من تعاملات ووقائع لم تحدث بالفعل حيث يقولون: «أفرأيت لو أن كذا حصل». ولقد ذهب البعض إلى أن مرد ظهور «الأفرأيتيات» هو الترف العقلي الذي اعترى بعض الفقهاء، لكن ما نرجحه هو أنهم اعتنوا بذلك لتطوير أقصى ما يمكنهم تطويره من رؤى وأحكام حتى بالنسبة لما لم يقع، مما عساه يقع لاحقًا أو بعد مماتهم لإصلاح أقصى ما يمكن إصلاحه. لكل ذلك تبرز الحاجة إلى إسهام العلماء، ليس في تبيين الأحكام الشرعية بخصوص التعاملات التجارية فحسب، بل في تطوير الأطر المالية التي تغني الناس عن الاضطرار إلى خوض التعاملات غير الشرعية .

الغالب أن هذين هما المضماران اللذان يجدر بفرس الإصلاح أن يركض فيهما، مضمار التبيين ومضمار التطوير. والبادى أن الوسيلة لذلك هي تعميق الاتصال بين العلماء والناس، الأمر الذي سقنا له مثل رعاية العلماء لأموال الناس، وهو أمر تلقائي تنجبه العلاقة الطبيعية غير المتكلفة بين العلماء وبين الناس . وإن هذا المثل لمحتاج إلى أمثلة معاصرة أخرى تعززه، فليس هو مبتدأ الأمر ومنتهاه، بحيث تتطور هذه الأدوار تلقائيًا مع تطور الأوضاع الاجتماعية والمالية مستلهمة البيئة بعاداتها وأعرافها، والله أعلم .





التوجيه الإسلامي للخدمة الاجتماعية (*)

د. إبراهيم عبد الرحمن رجب (**)

الحمد لله رب العالمين ، والصلاة والسلام على أشرف المرسلين ، سيدنا محمد وعلى آله وصحبه ومن اهتدى بهديه إلى يوم الدين ... أما بعد :

فلقد أبدى المتخصصون في الخدمة الاجتماعية في الدول الإسلامية في العقود الأخيرة اهتمامًا متزايدًا بقضية المراجعة النقدية المتعمقة للافتراضات الأساسية التى تبنى عليها المهنة ، وللمبادئ المهنية التى تستند إليها ، بغرض إحداث التغييرات اللازمة في ممارساتها العملية لكي تصبح أكثر استجابة لحاجات المجتمعات التى تتم فيها تلك الممارسة ، ولكى تصبح أكثر فاعلية في النهوض بالأعباء والمسئوليات التى أولتها إياها تلك المجتمعات ، سواء فيما يتصل بإصلاح الخلل في النظم الاجتماعية ورعاية أو إعادة تأهيل الأفراد الذين أصيبوا من جراء تلك الأشكال من الاختلال الاجتماعي ، أو فيما يتصل بتنمية وصقل شخصيات الشباب ، وتنمية ورفع مستويات الحياة في المجتمعات المحلية في الريف والحضر ... إلى غير ذلك من صور التنمية الاجتماعية وأشكالها .

ولقد شاء الله ببالغ حكمته أن تصل

(*) بحث مقدم إلى مؤتمر «التوجيه الإسلامي للعلوم» الذي تنظمه رابطة الجامعات الإسلامية ، بالتعاون مع جامعة الأزهر بالقاهرة، في الفترة من ١٥ إلى ٢٠ شوال ١٤١٢هـ ، الموافق ١٨ إلى ٢٣ إبرايل ١٩٩٢م .

(**) أستاذ بكلية معارف الوحي والعلوم الإنسانية - الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا .

تلك المراجعات المتعمقة في السنوات الأخيرة إلى غايتها؛ إذ تتم في ضوء ما تشهده المجتمعات الإسلامية اليوم من عودة للوعي فيما نراه من هذه اليقظة الإسلامية المباركة ، حيث نشأ عن هذا اتجاه جهود المتخصصين في الخدمة الاجتماعية بشكل جاد إلى استلهام الأطر النظرية والممارسات التطبيقية لهذه المهنة من منظور الإسلام وتصوره المحدد للإنسان والكون والمجتمع ، دون تفريط فيما صح من الأطر والممارسات الحديثة التي لا تتنافى مع التصور الإسلامي ، وذلك فيما أصبح يعرف اليوم بالتأصيل الإسلامي للخدمة الاجتماعية ، أو التوجيه الإسلامى للخدمة الاجتماعية ، أو الخدمة الاجتماعية من وجهة إسلامية.

ولا يخرج هذا الاتجاه في جوهره عن أن يكون حلقة أخرى من حلقات محاولة «تطبيع» العلاقات بين النظم والمؤسسات والممارسات التى تعيش المجتمعات الإسلامية في ظلها من جهة ، وبين عقائد وقيم ومبادئ هذا الدين الذى تنطوي عليه جوانح أهل تلك المجتمعات من جهة أخرى ، ويقصد بالتطبيع هنا عودة الأمور إلى نصابها «الطبيعى» من الاتساق الواجب بين المادة والفكر ... بين التنظيمات المادية والتوجيهات الإلهية في كل جانب من جوانب الحياة ... علاجًا لهذا الفصام النكد الذي تعيشه المجتمعات الإسلامية المعاصرة بين الترتيبات المجتمعية التى يشبع الناس حاجاتهم الإنسانية في إطارها وبين العقيدة التى تملك على الناس مجامع قلوبهم ، والتى تحسم في النهاية مآلهم في دنياهم وأخراهم ... ذلك الفصام الذي يمكن أن نرد إليه حالة التخلف التى تعاني منها الأمة الإسلامية اليوم في كافة الميادين ، والذى لا يمكن تصور تحقيق التنمية الشاملة للأمة على أى وجه إلا بالخلاص منه - ضمن شروط أخرى يقصر عنها نطاق هذه المقدمة .

ومن هنا فإن جهدنا في هذا البحث سينصب أولاً على التعريف بأصول الوضع الراهن لتوضيح الأسباب التى تجعل قضية التوجيه الإسلامي للعلوم أمرًا حتميًّا ، وذلك من خلال تحديد الظروف التى نشأ في ظلها هذا الفصام بين نظمنا وممارساتنا من جهة وعقيدتنا الإسلامية من جهة أخرى ، قبل أن نركز على النتائج التى ترتبت على هذا

الوضع في محيط برامج ومؤسسات الرعاية الاجتماعية ، ثم نتجه بعد هذا إلى توصيف بعض المحاولات الباكرة لمواجهة هذا الموقف؛ لإيجاد نوع من التقارب أو الملاءمة بين ممارسات الخدمة الاجتماعية وظروف مجتمعاتنا (وغيرها)، فيما يعرف بجهود توطين الخدمة الاجتماعية أو أقلمتها ، أو ما يعرف بتأصيل الخدمة الاجتماعية فى الدول النامية .

ثم إننا نتعرض بعد ذلك بقدر من التفصيل لحركة «أسلمة المعرفة»؛ لاستقصاء الظروف التى أبرزتها حتى أصبحت من أكثر الاتجاهات تأثيرًا في محيط العلوم الاجتماعية فى عالمنا الإسلامي اليوم ، وذلك قبل أن ننتقل مباشرة لاستجلاء مفهوم التوجيه الإسلامي للخدمة الاجتماعية ، أما ما تبقى من البحث فإننا نخصصه لعدد من المباحث المستقلة التى نتناول فيها الأبعاد الخمسة للتوجيه الإسلامى للخدمة الاجتماعية بشيء من التفصيل في حدود ما تسمح به حدود هذه الورقة . وسيلاحظ القارئ الكريم أن تناولنا لموضوع «أبعاد التوجيه الإسلامي للخدمة الاجتماعية» وإن ظهر مطولاً إلا أنه لم يخرج في كثير من الأحيان عن مجرد إعطاء أمثلة ونماذج محدودة لا تصل إلى استقصاء هذا الموضوع المتعدد الجوانب الذي يحتاج معالجة أكثر تفصيلاً وتعمقًا.

فلقد كان الهدف من تناول موضوع «أبعاد التوجيه الإسلامى للخدمة الاجتماعية» على هذه الصورة مجرد تقديم مؤشرات لما يمكن أن يكون عليه تطبيق منهج التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية في دراسة هذه الموضوعات الخمسة قدر ما تسمح به معرفتنا الراهنة حول الموضوع ، ومن هنا جاء حرصنا ـ عند التعامل مع كل من الأبعاد الخمسة ـ على تلخيص الأفكار الأساسية لما تتضمنه كتابات العلوم الاجتماعية الحديثة حول كل موضوع، ثم نقد تلك الأفكار ، ثم استكمالها أو استبدالها بما يلائمها من عناصر التصور الإسلامي المتصلة بالموضوع ، في محاولة لإيجاد التكامل المنشود بين ما صح من نتائج تلك العلوم الاجتماعية الحديثة وبين ما نظن أنه يمثل أصول التصور الإسلامي المتفق عليه ـ في حدود ما نعلم .

والله الموفق والمستعان، وهو نعم المولى ونعم النصير .

الفصل الأول :

الحاجة إلى التوجيه الإسلامي للخدمة الاجتماعية

المبحث الأول :

نقل النظم الاجتماعية والاقتصادية والسياسية وآثاره

إن أية محاولة لفهم الواقع المعاصر لممارسة الخدمة الاجتماعية في العالم الإسلامي لا يمكن أن تكتمل جوانبها إلا بإلقاء نظرة فاحصة على جذور هذا الواقع وأصوله التاريخية غير البعيدة ، وخصوصًا على تلك الظروف التى سبقت وأحاطت بعملية نقل واستزراع المؤسسات والممارسات الاجتماعية من الدول الغربية بعد انهيار الدولة العثمانية، وبعد اقتسام المناطق التى كانت تحكمها بين القوى الاستعمارية الأوربية ، ثم ما تلا ذلك كله (وما سبقه في بعض الأحيان) من تغلغل وتأثير شديد للحضارة الغربية والنفوذ الغربي بصفة عامة على الأمة الإسلامية .

والحق أنه مهما قيل حول ظروف التخلف والعزلة والتدهور التى أصابت نظم المجتمع المسلم في كل جوانبها في أواخر أيام الدولة العثمانية ، فإن هذا التخلف كان بمعنىً ما تخلفًا «نسبيًّا»، أى أنه يتصل بتخلف الأمة «بالنسبة» لغيرها من الأمم المنافسة والمعاصرة لها .

ولقد انتهى ذلك الوضع - نتيجة للتفاوت المتزايد في فوارق القوة بين الدولة العثمانية وبين الدول الأوربية - بسيطرة القوى الأجنبية الأوربية على المسلمين واحتلال أراضيهم ، ولكن ذلك التخلف الذى أصاب المسلمين في أواخر أيام الدولة العثمانية - رغم كل آثاره السلبية - لم يحرم المجتمعات الإسلامية من درجة ما من درجات التكامل الاجتماعى الداخلي ، الذى كان يقوم على الأقل على تشرُّب النظم والمؤسسات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية بقيم الإسلام ومبادئه العامة، حيث تترابط تلك النظم فيما بينها بدرجة ما وبشكل ما في إطار موحد يقوم في جوهره على الإيمان با لله واليوم الآخر ، ويستهدف ليس فقط النجاح في الدنيا ولكن أيضًا النجاة في الآخرة ، على الوجه الذى تفيض به قلوب المؤمنين الموحدين .

ولكن انهيار الدولة العثمانية قد أتى إلى عالم الإسلام ببعد تفكيكي جديد على مستوى أخطر بكثير من مجرد

تخلف الأمة نسبيًا في النواحى العلمية والتقنية عن العالم المحيط بها (رغم الخطورة الكبرى لهذا البعد في ذاته) ؛ ذلك أن الدول التى استولت على أراضي الإسلام بقوة السلاح قد آلت على نفسها - من خلال كل قنوات التأثير والتوجيه العسكرى والاقتصادى والسياسي والتعليمى المتاحة لها - أن تقتلع النظم والمؤسسات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية الأصيلة أو المحلية في تلك المناطق ، وأن تستبدلها بنظم وممارسات متوافقة مع منظورها هى ومع حضارتها الغربية « الحديثة » (هذا إذا أحسنّا الظن بنوايا تلك الدول) ، أو تضمن لها إحكام سيطرتها على حياة الشعوب المسلمة حتى لا تقوم لها بعده قائمة بأى شكل تتصور أنه يتعارض مع مصالحها ... هذا إذا اخترنا أن نكون أكثر واقعية . وإذا استأنسنا بنظرة تاريخية تحليلية وتسلحنا بوعى كاف عن مغزى العلاقات بين القوى الإسلامية وغير الإسلامية (إبراهيم رجب، ١٩٨٠).

ولقد فصل بعض الكتاب الغربيين أنفسهم القول حول طبيعة الأساليب التى اتبعتها القوى السياسية الأوربية - قبل مرحلة الاحتلال العسكري بكثير ، ومنذ بداية القرن التاسع عشر - لفرض سيطرتها على الحياة الفكرية والسياسية في مصر مثلاً برضاء بل وبتشجيع من محمد علي وبعض أبنائه من بعده ، جريًا وراء سراب تحديث مصر على أسس الحضارة الغربية الغالبة ، مما يعتبر بذاته عملاً مكافئًا للاستعمار؛ إذا أخذنا الاستعمار بمعنى السيطرة والتوجيه، وقصد إحلال نمط ثقافي وحضاري أجنبي محل الأنماط الثقافية التقليدية (تيموثي ميتشل ، ١٩٩٠) .

وإذا كان هذا هو الموقف على مستوى مصادر التوجيه والتأثير الرسمي «للقائمين على الحكم» في بعض المناطق الإسلامية في القرن الأخير من حكم الدولة العثمانية ، ثم من خلال الحكم الاستعماري المباشر لتلك المناطق فيما تلا ذلك ، ومن خلال الحكومات المحلية التى أقيمت في ظله أو التى التزمت بالخطوط التى تمليها القوى الضاغطة الأجنبية فيما بعد الاستقلال ، فإن الحال لم يختلف كثيرًا على مستوى خاصة «الخبراء والمتخصصين» من أبناء الإسلام وأبناء الشعوب الإسلامية الذين يسيرون بثقة وانقياد وراء التوجيه «الفني

والعلمي» لأولئك المتخصصين ، فلقد أبدى معظم أولئك الخبراء انبهارًا بما قدمته لهم الحضارة الغربية من علوم «حديثة» وتبنوا ضمنًا الفكر وفلسفة الحياة التى قامت تلك الحضارة على أساسها ، كما سارعوا إلى اقتباس أو استزراع أو شتل Transplantation النظم والمؤسسات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية المجلوبة من الغرب في التربة المحلية؛ اعتقادًا منهم بأن ذلك هو السبيل إلى حصول «التقدم» المنشود واللحوق «بركب الحضارة» من أقرب سبيل .

ولم يتبين لهؤلاء ولا لأولئك - سواء من الحكام الرسميين أو القادة الفنيين المتخصصين والعامة تبع لهم - ولم تتكشف لهم حقيقة «عدم التوافق الجذري» بين ما بنيت عليه تلك النظم والمؤسسات والمعارف الغربية من قيم ومبادئ ونظرة للحياة، وبين القيم والمبادئ الإسلامية والنظرة الإسلامية للكون والحياة إلا بعد أن انقضت سنوات تطاولت عددًا ، تحولت فيها الاتجاهات نحو تلك النظم والمؤسسات والممارسات الوافدة من مرحلة التشكك المبدئي ، إلى التقبل بل والانبهار ، ثم الاستزراع النشط والنشر المتحمس لتلك المستحدثات ، إلى محاولات جاءت بعد ذلك لتعديل وأقلمة تلك المستحدثات بطريقة تحافظ على جوهر المستزرع مع تقريبه من واقع المجتمع عندما ظهرت عوارض عدم التلاؤم بينهما ، إلى الشعور بفشل المشروع الحضاري الغربي في عقر داره ، وبدء التشكك في صلاحيته لغيره من المجتمعات .

وهنا انقسم الناس في عالمنا الإسلامي فريقين ؛ فريق قد ارتبطت مصالحهم الذاتية الضيقة بالمشروع الحضاري الغربي، سواء من حيث بقاؤهم في مقاعد السلطة السياسية ، أو احتلالهم لمواقع التأثير والتوجيه المجتمعي ، أو تحكمهم في موارد هامة للقوة الاقتصادية، أو حتى تمتعهم بالمكانة العلمية والتقدير الأدبى في ظل ذلك المشروع المرتبط بالحضارة الغربية والتابع لها (كما فى حالة رجال العلم وأساتذة الجامعات) .

وفريق آخر أدرك أن المشروع الحضاري الغربي بما يقوم عليه من توجهات مادية علمانية ، وما يعانيه من « خواء روحي» - على حد تعبير فرانسيس فوكوياما أحد كبار المسئولين بوزارة الخارجية الأمريكية في مقاله

الشهير عن « نهاية التاريخ» (الذي يشير في ثناياه ضمنًا إلى أن الإسلام يمثل الفكر والوعي الوحيد الذي يقدم بديلاً سياسيًا منافسًا للمشروع الحضاري الغربي على الساحة الأيديولوجية في العالم المعاصر (Francis Fukuyama, 1989 : 14) نقول إن هذا الفريق قد أدرك أن النموذج الغربي ليس صالحًا في المدى البعيد لتوجيه المسيرة البشرية، خصوصًا بعد ظهور الآثار المدمرة لهذا التوجه على حياة المجتمعات الغربية بل وغير الغربية في مختلف دول العالم .

ولقد أدرك هذا الفريق الأخير أن ما تعاني منه الشعوب الإسلامية اليوم في مختلف المجالات إنما يرتد في جزء كبير منه إلى تبني تلك الشعوب لهذه المؤسسات المجلوبة ، وللممارسات التى تتم في إطارها والتى تتنافى ـ على خط مستقيم ـ في معظم الأحوال مع أصول الإسلام ومبادئه ، كما أدرك أن جوهر الحل الصحيح لتلك المشكلات إنما يكمن في إعادة النظر في جميع النظم والمؤسسات التى يعيش الناس في ظلها ، والممارسات التى تتم في إطارها بتوجه جديد من منظور الإسلام، فرأينا نتيجة لذلك دعوة متنامية إلى إعادة إحلال الشريعة الإسلامية محل القوانين الوضعية عند المطالبين «بتطبيق الشريعة الإسلامية» ، كما رأينا مطالبة قوية بإحلال «الاقتصاد الإسلامي والبنوك الإسلامية» محل الاقتصاد الوضعي والبنوك الربوية، كما ظهرت حركات قوية تطالب بممارسات «إسلامية» في مختلف جوانب الحياة كالتربية الإسلامية والإعلام الإسلامي ..إلخ (إبراهيم رجب، ١٩٨٠) .

المبحث الثاني :

نقل برامج الرعاية الاجتماعية عن الغرب وآثاره

إذا طبقنا هذا التحليل التاريخي ـ المؤسسي Historical- Institutional في محيط الخدمة الاجتماعية فإننا سنجد أن أجهزة ومؤسسات الرعاية الاجتماعية وممارسات الخدمة الاجتماعية في المجتمعات الإسلامية قد مرت بكل مرحلة من هذه المراحل التى أشرنا إليها، كما تعرضت لنفس تلك المؤثرات ، واتخذت نفس تلك التوجهات .

فإذا رجعنا إلى الفترات السابقة على الهجمة الاستعمارية على العالم الإسلامي فإننا سنجد أن الرعاية الاجتماعية للأفراد المحتاجين إلى المساعدة كانت

تقدم من خلال المبادرات الفردية والجماعية ، كما كانت تقدم من خلال الحكومات المسلمة التى تستشعر ـ بدرجات متفاوتة ـ مسئوليتها أمام الله سبحانه وتعالى عن رعاية مواطنيها ، وقد كانت المفاهيم والقيم الإسلامية النبيلة التى تؤكد على أخوة المسلمين ووحدتهم العضوية كالجسد الواحد خير موجه لتلك الجهود الفردية والجماعية والحكومية ، بما يؤدي إلى « تكامل» الجهود التكافلية على مستوى المجتمع بجميع وحداته ، وقد جسدت مؤسسة «بيت مال المسلمين» فكرة التكامل هذه فيما يتصل بالإنفاق على مصالح المسلمين عامة بما في ذلك الرعاية الاجتماعية للمحتاجين ، كما جسدت فكرة «التكافل» بينهم من خلال نظم دقيقة لجباية وإنفاق الزكاة من الموارد وفي المصارف التى حددها الشارع الحكيم العليم بما يصلح العباد ، أما الصدقات الفردية ، وحقوق الأقارب وصلة الأرحام وحقوق الجيران وأبناء السبيل ... وغيرها، فقد فتحت الباب على مصراعيه لوصول الخير إلى الناس – من كل الناس – دون حدود؛ ذلك أن فكرة الصدقة لاتقتصر على الحقوق المالية أو التطوع بالمال ، ولكنها تتجاوز ذلك إلى كل أنواع الخير وكل أشكال التراحم بين أفراد المسلمين ، مع مراقبة الله عز وجل في كل ذلك ، وطمع فيما عند الله من الثواب مما هو خير وأبقى .

وإذا كان البعض قد يتساءل -هنا- عما إذا كانت هذه الصورة النظرية أو «المثالية» للمجتمع المسلم المتكافل والمتكامل «كالجسد الواحد إذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الأعضاء بالحمى والسهر» تتجسد واقعيًّا في كل العصور ، فإن من الواضح أن المجتمعات الإسلامية في العصور المختلفة كانت تقترب حينًا وتبتعد حينًا عن هذا النموذج بحسب درجة تشرب المجتمع ونظمه السياسية والاقتصادية والاجتماعية بتلك القيم الإسلامية النبيلة، فالتحليل العلمي الاجتماعي الصحيح يدلنا بوضوح إلى أنه كلما كانت عملية التنظيم الاجتماعي Process of Social Organization في المجتمع في عصر ما ذات كفاءة وذات فاعلية ، وكلما ازدادت فاعلية عملية التنشئة الاجتماعية وصحت مسيرتها في الاتجاهات التى تتمشى مع المعايير والقيم الإسلامية، وكلما ضمنت عمليات

الضبط الاجتماعي استمرار سير المجتمع بأفراده ومؤسساته ونظمه في نفس الاتجاه ، فإن الموقف في مثل ذلك المجتمع يقترب أشد الاقتراب من هذا النموذج الذي يتمشى بشكل كبير مع القيم المعيارية الإسلامية الصحيحة .

وعلى العكس من ذلك فإن المجتمعات في فترات الانحلال والتفكك الاجتماعي Social Disorganization التي تتسم بتقطع عملية التنشئة الاجتماعية ، وتضارب توجهاتها ، وتأثيرها بقيم غربية متناقضة مع النسيج المعياري للمجتمع المسلم ، خصوصًا إذا اقترنت هذه الظروف جميعًا بضبط اجتماعي موجه في أهدافه ووسائله بغير قيم المجتمع المسلم ، لا يمكن أن تسودها في تلك الفترات تلك الصورة المتكاملة التي توجهنا إليها قيم هذا الدين ومعاييره.

وعلى أي حال فإن ما يعنينا هو أن تلك الصورة - التي قد تقترب أو تبتعد قليلاً أو كثيرًا عن ذلك النموذج التكاملي التكافلي في المراحل السابقة على الغزو الاستعماري - قد تعرضت بعد الاحتلال الأجنبي إلى لطمة ساحقة من خلال التبني المنظم للأشكال التنظيمية والممارسات الاجتماعية المشاكلة لتلك التي انبثقت في الغرب ، والتي تقوم على نوع آخر من التكامل الذي يختلف في أساسه الروحي اختلافًا كبيرًا عن ذلك النمط من التكامل الذي تدعو إليه معايير الإسلام ؛ ذلك أن تلك الأشكال التنظيمية تقوم فيما يعنينا في هذا البحث على أساسين :

الأساس الأول : فصل الدين عن شئون الدنيا فيما يعرف بالتوجه العلماني Secularization ، مما يعني أن المؤسسات والممارسات الاجتماعية - مثل غيرها - ينبغي أن تبنى على أسس تتصل فقط بهذه الحياة الدنيا ، مستبعدة بذلك أى صلة بالله أو اليوم الآخر (ومما يجدر بالذكر هنا أن الخدمة الاجتماعية في الغرب قد قطعت شوطًا طويلاً حتى بدأ المتخصصون فيها مؤخرًا ينتقدون ذلك التوجه الذي يرونه مسئولاً عن قصور الممارسة في الخدمة الاجتماعية ويدعون للتخلص من آثاره المريرة) (Martin Marty, 1980: 643).

الأساس الثاني : التخصص وتقسيم العمل؛ سعيًا وراء تحقيق أكبر قدر من الكفاءة ، والذي ترتب عليه عدم وجود اهتمام كبير بالعلاقات بين الوحدات

المتخصصة ، حتى ولو كانت الوظائف التى تقوم بها تلك الوحدات مترابطة بطبيعتها ، كما هو الحال مثلا بالنسبة للعلاقة بين الأسرة والمدرسة وأجهزة الإعلام التى تشترك مع بعضها في وظائف التنشئة الاجتماعية .

ولقد أدى إحلال الأجهزة والمؤسسات والسياسات المتصلة بالرعاية الاجتماعية المنطلقة من مثل تلك المنطلقات العلمانية والتجزيئية محل النظم والترتيبات التقليدية في المجتمعات الإسلامية إلى عدد من النتائج يمكن تلخيص أهمها فيما يلي :

١- تبنت معظم الدول الإسلامية مفهوم (الرعاية الاجتماعية) Social Welfare القائم على فكرة الحقوق الموحدة وغير الشخصية للمواطنين المتساوين في درجة حاجتهم ، والتى تقدم بطريقة غير شخصية لمن يحتاجونها كحقوق مفروضة مدنيًّا ، وذلك بدلاً من مفهوم (التكافل) الاجتماعي العضوي القائم على أساس فكرة الأخوة في الله والتراحم بين المسلمين وما يترتب عليها من ارتباط شخصي وثيق ، والذي تنطلق الحقوق فيه مما فرضه الله سبحانه - الذي يعلم ما فيه الخير لخلقه - وعلى الوجه الذي شرعه .

٢- تولت الحكومات الوطنية المسئولية الأساسية عن بعض البرامج العامة - كالضمان الاجتماعي - التى يتم الإنفاق عليها من حصيلة الضرائب العامة دون أخذ الواجبات الدينية كفريضة الزكاة في الاعتبار ، وقد قصرت موارد معظم الدول دون الإنفاق الكافي على تلك البرامج حتى أصبحت شكلاً خارجيًّا لا مضمونَ حقيقيٌ له ، من جهة عدم القدرة على تقديم الحد الأدنى اللازم للمعيشة وفقًا لما هو مفروض نظريًّا .

٣- تضاءل الدور الذي تقوم به الترتيبات والنظم المحلية التقليدية التى كانت تتحمل في الماضي المسئوليات المتكافئة مع وظائف الرعاية الاجتماعية بالمفهوم الحديث ، وخصوصا شبكة الدعم الاجتماعي غير الرسمي Social Support Network المتمثلة في الدعم الأسري وعلاقات الجوار والأوقاف الخيرية ، نتيجة لشعور المواطنين بأن الدولة قد التزمت بالقيام بتلك الالتزامات بدلاً من الأفراد ، فانتشرت السلبية بين المسلمين إلى حد يصل إلى التبلد وعدم الإحساس بحاجة الآخرين في

بعض الأحوال .

٤- تضاءل دور الجهود التطوعية المنظمة ، وضعفت المبادرة والجهود الذاتية للمواطنين نتيجة لتضييق بعض الحكومات (خصوصًا في فترات ما يسمى بالتحول الاشتراكي) على الجمعيات الأهلية وإحاطتها بالشكوك بسبب التخوف الذي تشعر به تلك الحكومات نحو أي تعاون أصيل فيما بين المواطنين للصالح العام ؛ لئلا يؤدي ذلك في المدى البعيد إلى تقوية شعور المواطنين بكيانهم وقوتهم مما يقلق بعض النظم الحاكمة (Robert Springborg ,1989: 170- 173)

٥- تم نشر العديد من المؤسسات التى تقدم الخدمات اللازمة لبعض فئات المجتمع المحتاجة للرعاية؛ كالأطفال والمعوقين والمسنين على نفس الأسس التى تقدم بها في المجتمعات غير الإسلامية ، حيث يتم التركيز على إشباع الحاجات المادية أساسًا ، والنفسية والاجتماعية بشكل أقل ، أما الحاجات الروحية فلا تكاد تدخل في الاعتبار أصلاً إلا في أضيق نطاق وكقطاع مستقل ومنفصل عن بقية جوانب الرعاية الأخرى ، بدلاً من أن تكون محورًا لجميع ما يقدم من خدمات وما يبذل من جهود ، مما أفقد تلك المؤسسات قدراً كبيراً من فاعليتها .

٦- وفي خضم الحماس الزائد لنقل الأفكار والمشروعات من الدول الأوربية والولايات المتحدة الأمريكية، فقد تم نقل أفكار لمشروعات مستحدثة دون فهم للمسلمات والأصول الثقافية التى بنيت عليها، ودون إدراك بأنها غير ملائمة أصلاً للبيئة المحلية كفكرة المحلات الاجتماعيةSettlement Houses،والتى بدأت تذوي أوتلغى ، أو تتحول للقيام بوظائف أخرى غير تلك التى أنشئت من أجلها .

٧- أما في الدول التي توفرت لها الموارد المالية من عائدات النفط، فإن الممارسة فيها -وإن نجحت في تحقيق بعض أهدافها- تعاني أيضًا من نقص الفاعلية بسبب التزامها بالإطار الفلسفي العام وبالممارسات المستمدة من النموذج الغربي للخدمة الاجتماعية ، مع تخوف من الانعتاق من ربقة ذلك النموذج ، وكأنه سيؤدي إلى التخلي عن الأصول المهنية والعلمية ، أو يؤدي إلى انهيار الممارسة ، مع أن الأكثر احتمالاً هو

أن استجابتهم التلقائية لواقعهم الثقافي هو أفضل ضمان للنجاح والفاعلية .

٨- اتجهت عملية إعداد الأخصائيين الاجتماعيين اللازمين للعمل في مؤسسات الرعاية الاجتماعية والتنمية الاجتماعية للسير في اتجاهات متطابقة مع مثيلتها في الغرب ، خصوصًا فيما يتصل بالمقررات والمناهج والمراجع العلمية المعتمدة ، واستمرت تسير في ذلك الاتجاه إلى حد كبير رغم مرور ما يزيد عن نصف قرن من تعليم الخدمة الاجتماعية في بعض الدول كمصر مثلاً .

٩- تفاقم الانفصال بين التخصصات المختلفة التى تعمل في ميادين الرعاية الاجتماعية والتنمية الاجتماعية وازداد التعاون بينها صعوبة؛ نتيجة للتركيز الزائد على التخصص وتقسيم العمل، حتى ولو أدى ذلك إلى عدم تحقق أهداف البرامج أصلاً، وكما يقول موريس كلاين : « إن ثمن التخصص هو العقم، وربما يتطلب التخصص براعة فائقة، ولكنه قلما يكون ذا معنى» (آجروس وستانسيو ، ١٩٨٤م: ١١٥).

فماذا كانت الحصيلة النهائية لهذا كله ؟ لا يمكن إلا لمكابر أن ينكر أن خدمات الرعاية الاجتماعية التى قدمت من خلال البرامج والمؤسسات التى تم استحداثها وفقًا للتصور الغربي للإنسان والمجتمع قد أفادت قطاعات معينة من السكان ، وأن ممارسة الخدمة الاجتماعية في إطار تلك البرامج والمؤسسات وفي إطار غيرها من المؤسسات التعليمية والصحية والصناعية قد أسهمت بشكل لا بأس به في تحقيق قدر من الأهداف المعقودة عليها .

ولكن - وبنفس المنطق - فإنه لا يسع أحدًا أن يزعم أن تلك البرامج والمؤسسات والممارسات في قطاعات الرعاية الاجتماعية والتنمية الاجتماعية قد كانت ذات فاعلية كبيرة في تحقيق أهدافها ، والمتفحص لهذه الأجهزة ولما يتم من خلالها من ممارسات مهنية لن يملك إلا أن يشعر بأنها (تفتقد الروح) بالمعنيين المعروفين لهذا التعبير، فهى تفتقد الروح بمعنى افتقاد الحيوية والدينامية والفاعلية، ولكنها أيضًا تفتقد «الروح» بالمعنى الأكثر عمقًا الذي يتمثل في إغفالها للجوانب الروحية والدينية، سواء فيما يتصل

بتنظيمها أو بخدماتها أو بالممارسات المهنية التى تتم فيها، ونحن نقصد بالجوانب الروحية هنا تلك الجوانب المتعلقة (بصلة الإنسان بربه) سبحانه وتعالى . فالبرامج يتم تنظيمها على أسس علمانية جافة وجافية ، والخدمات تقدم للعملاء وكأنه لا صلة بين مشكلاتهم وبين نوع معرفتهم بربهم ونوع صلتهم بخالقهم، والممارسون يقومون -حسب تصورهم- بعمل (إنسانى) محايد قيميًّا، لا بعمل ربانى التوجه قائم على مراقبة الله عز وجل ، مما جعل تلك الممارسات بتراء منبتّة الجذور منقطعة الثمار .

ونتيجة لذلك فإن المرء لا يتمالك عند تقويم ما يتم في إطار تلك البرامج والمؤسسات من الشعور «بالشكلية» التى تضرب أطنابها في محيط تلك البرامج ذات الرنين الأجوف الذي لا يستثير في المشاركين ولاء ولا انتماء إلا في حدود ما يحقق مصالحهم قصيرة الأمد .

ولقد توصلت إحدى الدراسات الهامة التى أجريت على ما يمكن اعتباره عينة ممثلة لمعظم تلك البرامج في مصر ألا وهى « الوحدات الاجتماعية » التابعة لوزارة الشئون الاجتماعية إلى توصيف دقيق للأوضاع السائدة في تلك المؤسسات الاجتماعية بشكل يتسم بالصراحة والعمق ، فوجدت أنها تعاني من «نقص الشعور بالهدف أو الرسالة»، و«ضعف شعور الموظفين بالانتماء»، و«عدم تقبل الأهالي» للوحدة الاجتماعية، وعدم ارتباطهم بها مع «انخفاض مستوى الشعور بالمسئولية» عند العاملين بها (روجر هاردستر وريتشارد بارفيس ، ١٩٨١)، وبطبيعة الحال فإن الثمار المرة لهذا كله قد تجلت في النهاية في ضعف تحقيق الأهداف ونقص كل من الفاعلية والكفاية بشكل خطير .

والواقع أن الأمر لم يكن يتطلب ممن لديهم أي إلمام بالأصول العامة لتصميم البرامج - أو ممن يقوّمون الأمور من منظور الإسلام - إجراء أية دراسات تقويمية منظمة حتى يتبين لهم حقيقة تلك البرامج والمؤسسات ، خصوصًا من حيث خواؤها الداخلي ونقص فاعليتها المحتوم ؛ ذلك أن من الأسس المقررة في تصميم البرامج أن

كل برنامج يصمم على أساس منبت الصلة بالواقع الثقافي والاجتماعي الذي يعمل في إطاره محكوم عليه منذ اليوم الأول بالفشل أو على الأقل بضعف الفاعلية ، فما بالك - من وجهة إسلامية -بناء المؤسسات والممارسات على غير أساس من الاهتداء بما شرعه خالق الناس لخلقه مما أنزله لصلاحهم وارتضاه تنظيمًا لشئونهم ، وتوعدهم على مخالفته بأن يجعل لهم معيشة ضنكًا في هذه الدنيا بخلاف ما ينتظرهم من عذاب في الآخرة ؟

ولكن العجيب -حقًا- أن الناس قد ألفوا هذه الأوضاع المتردية في مؤسساتنا حتى حسبوها قضاء مبرمًا وقدرًا مقدورًا ، باعتبارها جزءًا من حالة «التخلف » التى تبدو وكأنها مقدرة على المسلمين ، وكأنه لا فكاك منها مهما بذلنا من جهد ، حتى أصبح الحديث عن الإصلاح وكأنه صرخة في وادٍ ، أو كأنه أمر ينبغي على العقلاء أن يجتنبوه ، مع أن تشخيص الموقف هين ويسير على من يسره الله عليه وعلى من ولّى وجهه إلى الله وهو محسن .

لقد نادت أصوات كثيرة منذ فترة طويلة بضرورة انطلاق برامج وممارسات الخدمة الاجتماعية من منظور الإسلام؛ حتى يمكن لها أن تحقق الفاعلية المنشودة في إحداث التغيير في الفرد والجماعة والمجتمع ، ولكن تلك الأصوات كانت - أو كادت - تذهب أدراج الرياح في خضم طوفان التغريب تحت اسم (التحديث) الذي ساد العالم الإسلامي.

ونود أن نشير هنا بشكل خاص في هذا النطاق إلى رسالة للدكتوراه قدمها فؤاد عبد الله نويرة إلى إحدى جامعات الولايات المتحدة الأمريكية في أواخر الخمسينات والتى نشرتها وزارة العمل والشئون الاجتماعية (١٩٦٠م) حول «الإسلام والخدمة الاجتماعية » والتى حاول فيها التوصل إلى أسس ومبادئ للخدمة الاجتماعية من منظور الإسلام ، باعتبارها تمثل أحد أهم تلك الجهود الجادة في هذا السبيل.

ولقد سبقت هذه الدراسة وتلتها محاولات أخرى سارت في نفس الطريق ، ولكنها كانت محدودة الأثر

ولم يكن لها آثار تراكمية تذكر ، وإن كانت تمثل -ولا شك- إرهاصات لحركة التوجيه الإسلامي للخدمة الاجتماعية ، ومن الأمثلة التى ترد هنا على سبيل المثال مقالات د. لبيب السعيد بمجلة الرسالة عن الخدمة الاجتماعية في الإسلام (١٩٤٩م) وعن تنظيم الإحسان في الإسلام (١٩٥٢م) ، ودراسة عبد الستار الدمنهوري (١٩٥٨م) عن الخدمة الاجتماعية في الإسلام، ودراسة خالد صبحي عثمان (حول عام ١٩٦٠م) عن أثر العامل الديني في تطور الخدمات الاجتماعية ، ودراسة إبراهيم رجب (١٩٦٣م) عن التوجيه الديني في مؤسسات رعاية الشباب .

ثم جاءت الستينات بتطوير جديد يتمثل في الاتجاه نحو « توطين الخدمة الاجتماعية » و« تأصيل الخدمة الاجتماعية » في الدول النامية نتيجة للشعور المتزايد على مستوى دول العالم الثالث كلها بعدم التوافق بين النموذج الغربي للخدمة الاجتماعية وبين الأرضية الثقافية والاقتصادية والاجتماعية السائدة في تلك الدول، وقد كان لهذا الاتجاه قيمة كبرى في إثارة الأسئلة حول مدى ملاءمة النموذج الغربي ، مما مهد الطريق من الناحية النفسية أمام حركة التأصيل الإسلامي في المراحل التالية .

وسنقوم في الفصل التالي بالحديث عن هذه الاتجاهات بشيء من التفصيل على اعتبار أن جهود التوطين والتأصيل في الدول النامية تمثل شعورًا مبكراً بالمشكلة ، ونوعًا من الاستجابة الباكرة لحلها ، وأن حركة أسلمة المعرفة وما تزامن معها من يقظة في العالم الإسلامي كانت بمثابة الدافع الأقوى لبلورة جهود التأصيل الإسلامي للعلوم بصفة عامة والخدمة الاجتماعية بصفة خاصة في الاتجاهات التى سارت فيها فيما بعد .

الفصل الثاني :

الشعور بالمشكلة والاستجابة للموقف

المبحث الأول :

الدعوة إلى توطين وتأصيل الخدمة الاجتماعية في الدول النامية

لعل من الإنصاف أن نذكر - ابتداءً- أن اصطلاح «التوجيه

الإسلامي للخدمة الاجتماعية» أو ما يكافئه «كالتأصيل الإسلامي للخدمة الاجتماعية» لم تظهر إلى الوجود في أشكالها المكتملة الحالية إلا في السنوات العشر الأخيرة ، وقد سبقها بالظهور في الستينات -كما ذكرنا- مفهومان هامان يتفقان معها في الاتجاه وإن لم يتفقا في التوجه ، ألا وهما :

١ ـ اصطلاح «توطين الخدمة الاجتماعية» الذي هو في أصله ترجمة لاصطلاح أجنبي بدأ يظهر في بعض الكتابات الغربية المستنيرة ، وفي بعض كتابات المشتغلين بالخدمة الاجتماعية في بعض دول العالم الثالث ، هو اصطلاح Indigenization of Social Work .

٢ ـ ثم اصطلاح «تأصيل الخدمة الاجتماعية» في الدول النامية ، الذي تبلور لدى المشتغلين بتعليم الخدمة الاجتماعية في مصر؛ تجاوزًا لسلبيات الاصطلاح الأول وتعميقًا للنواحي الإيجابية فيه .

ونظرًا لأهمية هذين الاصطلاحين فقد يكون من المفيد أن نتناول كلاً منهما بشيء من الإيجاز قبل أن ننتقل لمعالجة مفهوم التوجيه الإسلامي للخدمة الاجتماعية .

لقد استخدم اصطلاح **توطين الخدمة الاجتماعية** في الكتابات الغربية والعربية ليشير إلى «تكييف أو تطويع أو (أقلمة) المهنة حسب ظروف ومتطلبات المجتمع الذى تعمل فيه» بدلاً من مجرد النقل الكامل من ممارسات الدول الأخرى ، وقد عرّف عبد الفتاح عثمان وزملاؤه (١٩٨٤ : ٢٨٥ ، ٢٩٠) التوطين بأنه «تلك الجهود العلمية التى تبذل لإحداث تغييرات في بعض مكونات الخدمة الاجتماعية المنتشرة ثقافيًّا من الخارج، بقصد التوصل إلى بعض الابتكارات والتجديدات؛ استجابة لبعض الظروف والعوامل الثقافية المميزة لهذا المجتمع ، والمختلفة بقدر ما عن الظروف السائدة في المجتمعات التى انتشرت منها الخدمة الاجتماعية؛ وذلك كي تكتسب الخدمة الاجتماعية فاعلية أكبر في تنمية المجتمع العاملة فيه وحل مشكلاته الاجتماعية، والهدف الأساسي من التوطين هو إكساب المهنة فاعلية يدركها المجتمع ... على نحو يجعل من الخدمة الاجتماعية موضع اهتمام

وتقدير قومي » .

ولعلنا نلاحظ -أولاً- أن هذا التعريف يشير على استحياء إلى أن التوطين يتطلب إحداث تغييرات في «بعض» مكونات الخدمة الاجتماعية، للتوصل إلى «بعض» الابتكارات ، استجابة «لبعض» العوامل المحلية ، تجنبًا للتحديد الدقيق لأنواع التغييرات المطلوبة أو لمدى تلك التغييرات ، وكأن أصحاب التعريف قد استشعروا أن التغييرات المطلوبة ستكون تغييرات جذرية إن أردنا لها أن تحقق الأهداف المرجوة من ورائها ، أو كأنهم استشعروا أن تحديد أنواع تلك التغييرات أو مداها قد يكشف عن أن المطلوب ليس مجرد أقلمة أو تطويع لبعض المفاهيم الوافدة، وإنما هو أمر لا يقل في نطاقه عن عملية إعادة نظر شاملة في المهنة ومكوناتها ، فالقضية ليست قضية استبعاد بعض المصطلحات، أو استبدال ألفاظ بأخرى ، كما أنها ليست مجرد إعادة ترتيب الأولويات (التنموية قبل العلاجية مثلاً) فمثل هذا التطويع لا يصل إلى التعامل الواضح مع ما جاء بالتعريف نفسه حول الاستجابة لبعض الظروف «الثقافية» ، وإنما يتصل فقط ببعض الأوضاع البنائية ، وما يرتبط بها من نوعية المشكلات وأولويات طرق التدخل ، أما العوامل والظروف الثقافية فإنها تشتمل أول ما تشتمل على التعامل مع الجوانب القيمية والمكونات الروحية والدينية ، وهذا ما تجنبته مناقشات «توطين الخدمة الاجتماعية» بشكل مستمر .

كما نلاحظ من جهة أخرى أن التوطين ـ وفقًا لذلك التعريف ـ إنما هو في جوهره مفهوم نفعي أو برجماتي ، هدفه أساسًا زيادة فاعلية الجهود المهنية للخدمة الاجتماعية؛ اكتسابًا للاعتراف المجتمعي بقيمتها ، وذلك من خلال زيادة درجة التوافق بين مفاهيم ونظريات الممارسة المهنية المستوردة وبين الواقع الاجتماعي الاقتصادي الثقافي للمجتمع الذي تمارس فيه ، فالقضية بالنسبة لاتجاه التوطين إذن لا تبدو مسألة مبدأ أو توجُّه فكري واضح بقدر ما هي مسألة ملاءمة اجتماعية (وثقافية) مما يجعل مردوده المهني محل شك كبير لعدم وضوح الإطار الفكري الذي ينتظم جوانبه ويلم شتاته .

وأخيرًا فإننا نلاحظ أن توطين الخدمة الاجتماعية بهذا المفهوم إنما يقوم على

التسليم ضمنًا بصدق وصلاحية النموذج الغربي في جوهره ، وبأن كل المطلوب هو «أقلمته أو تطويعه» ليناسب الأوضاع المحلية ليزداد فاعلية في التطبيق، وهو بهذا لا يتضمن رؤية «نقدية» أصيلة للاختلافات الجذرية بين المسلمات والافتراضات الأساسية التى تقوم عليها المهنة تقليديًا في انطلاقها من التصورات العامة للحضارة الغربية ، وبين التصورات العامة للثقافة العربية الإسلامية لمجتمعاتنا ، وإلا لما كان بعض رواد اتجاه التوطين هم أنفسهم من أساطين الخدمة الاجتماعية في المجتمعات «الغربية» ذاتها (من أمثال العالم الشهير الأستاذ هيرمان شتاين) هم الذين أدركوا برجاحة عقولهم وخبرتهم الطويلة أنه لا يمكن للمهنة أن تضرب بجذورها في دول العالم النامي إلا إذا كانت متوافقة مع ثقافة تلك الدول وبناءاتها الاقتصادية والسياسية والاجتماعية ، بعد أن لاحظوا فشل العديد من البرامج التى تم نقلها واستزراعها في الدول النامية دون تطويع أو أقلمة ، مع عدم إمكان الظن بأن أولئك الخبراء الغربيين لديهم أي شكوك قوية في الأسس التى بنيت عليها المهنة عندهم، وذلك باعتبار تشربهم لقيم تلك الحضارة الغربية وصعوبة تجاوزهم لها .

ولمواجهة أوجه القصور المشار إليها في اتجاه توطين الخدمة الاجتماعية فقد نادى بعض المشتغلين بتعليم الخدمة الاجتماعية في مصر بالتحول إلى مفهوم **«تأصيل الخدمة الاجتماعية»** في الدول النامية كبديل لمفهوم التوطين المشار إليه، على أساس أن «التأصيل» ينظر للموقف من الزاوية الصحيحة ، فإذا كان التوطين يبدأ بالانطلاق من النماذج الغربية (مع نوع من التسليم الضمنى بأنه لا اعتراض على تلك النماذج في جوهرها) ويحاول تطويعها للظروف المحلية ، فإن التأصيل - على العكس من ذلك - يبدأ من الواقع المحلي واحتياجاته كأساس للاختيار من بين النماذج الغربية أو غير الغربية ، بمعنى أن اتجاه التأصيل يرفض التسليم ابتداءً بصحة النموذج الغربي أو غيره ثم الاجتهاد في البحث عن طرق أقلمته، وإنما هو يبدأ من التسليم أولاً بهويتنا الثقافية وظروفنا البنائية التى إذا حددنا معالمها بوضوح فإنها ستكون هى المعيار الصحيح لما يمكن التسليم به أو لا يمكن.

ومن هنا، يتضح لنا أن اتجاه تأصيل

الخدمة الاجتماعية في الدول النامية ليس اتجاهًا رافضًا على أساس «مبدئي» للنماذج الغربية أو غير الغربية ، فهذا أمر مستحيل من الناحية العملية (حتى لو تصور البعض إمكانه نظريًّا)؛ لأن الخدمة الاجتماعية كإحدى مهن المساعدة الإنسانية لا تملك رفاهية «التوقف» أو حتى التردد حتى نتوصل إلى البديل الصحيح ، ذلك أن الأخصائيين الاجتماعيين مسؤولون عن مؤسسات اجتماعية تمارس أعمالها في خدمة الناس ، وهناك قرارات تتخذ يوميًّا لأداء تلك الأعمال ، واستناد القرارات حتى إلى تلك النماذج التى تعرضت للنقد، هو أفضل بالتأكيد من انتظار الوصول إلى البديل من فراغ أو بالاعتماد على مجرد المحاولة والخطأ ، ومن الطبيعي -إذن- أن المطالبين «بتأصيل الخدمة الاجتماعية » في الدول النامية يتصورون أن الحل إنما يكمن في «البدء» مباشرة بالتخطيط لبرنامج جاد لفهم الواقع المحلي يمكن على أساسه التوصل إلى النماذج المحلية الملائمة ، جنبًا إلى جنب مع استمرار المؤسسات القائمة في أداء أعمالها وفق النموذج التقليدي ، مع الإحلال المستمر لأية ممارسات أو أدوات مستحدثة محل مثيلاتها التقليدية بالتدريج ... مهما كان الوقت الذي تحتاجه عملية التأصيل.

وفي ضوء ذلك فإن عملية « تأصيل الخدمة الاجتماعية» في الدول النامية تتطلب القيام بعدد من الإجراءات التى يتصل بعضها بجهود ذات طبيعة بحثية ، كما يتصل بعضها الآخر بالممارسة ، أما البعض الأخير فيتصل بتعليم الخدمة الاجتماعية كما يلي (إبراهيم رجب ، ١٩٨١) :

١ ـ بلورة «القيم الاجتماعية الأساسية» المؤثرة على نسق الرعاية الاجتماعية في المجتمع الذي تتم فيه الممارسة .

٢ ـ دراسة أوضاع «التنظيمات الاجتماعية والاقتصادية والدينية والسياسية» المحلية خصوصًا، من حيث نوع تأثيرها على رفاهية الأفراد والجماعات في المجتمع .

٣ ـ تحديد «المشكلات الاجتماعية» التى تؤثر سلبًا على حياة السكان في علاقتها بتلك الأوضاع الاجتماعية والاقتصادية والسياسية التى يتم إشباع حاجات الناس في إطارها .

٤ ـ دراسة «البدائل الوطنية» المحلية المقابلة للبرامج المنقولة عن الدول الأخرى؛ لتكون نقطة البداية نحو ابتكار برامج أكثر ملاءمة للظروف المحلية ، في نفس الوقت الذي تتم فيه الاستفادة من الخبرات الجديدة المستفادة من الدول الأخرى .

٥ ـ بلورة أساليب الممارسة المهنية الملائمة في ضوء ذلك الفهم الذي تبلور للواقع المحلي مع الاستفادة بما لدى الغير مما لا يتعارض معها .

٦ ـ «تجربة» تلك الأساليب في الواقع المحلي «وتقويم درجة فاعليتها »، وإعادة التجريب الميداني مرة بعد مرة ، « وتسجيل» النتائج توصلاً إلى «نظريات الممارسة المحلية» المؤصلة .

٧ ـ إدماج تلك النظريات في برامج «الإعداد المهنى» للأخصائيين الاجتماعيين؛ لتكون موجهة لممارستهم المؤصلة في مستقبل عملهم .

وإذن فإن مفهوم «تأصيل الخدمة الاجتماعية» بهذا الوصف يتجاوز إلى حد كبير الكثير من أوجه النقد التى وجهت لمفهوم «التوطين» ، خصوصًا وأن التأصيل يقوم -أولاً- على معرفة الذات والوعي بالواقع المحلي ، ويجعل التطابق مع هذه المعرفة وهذا الوعي جواز المرور الأوّلي لكل مبدأ مهني أو أداة للممارسة؛ مما يتمشى مع الأصول العلمية الصحيحة المرعية في «تحليل المشكلات» و «تخطيط السياسات والمشروعات» ، التى تبدأ بالظروف البنائية والمحددات القيمية والثقافية المؤثرة في الموقف أو المشكلة قبل الدخول في اختيار بدائل السياسة والتخطيطات للمشروعات اللازمة لمواجهتها .

ورغم ذلك فإن اتجاهات توطين وتأصيل الخدمة الاجتماعية التى ظهرت في الستينيات تشترك فيما بينها في خاصيتين رئيسيتين :

الأولى: أن هذه الدعوات قد انصب اهتمامها على إصلاح مسار الخدمة الاجتماعية في «الدول النامية» بصفة عامة ، و لم يكن أساساً منصبًّا على الدول الإسلامية ، بل إن علماء الخدمة الاجتماعية في الغرب هم الذين صكوا اصطلاح التوطين ودعوا إليه كما ذكرنا، ومن هنا، فقد كان من المحتم أن تتخذ هذه التوجهات شكل «الدعوة العامة» غير الموجهة بشكل محدد لخدمة قضايا الدول الإسلامية التى تشترك مع بعضها في الأطر الثقافية والقيمية، بل

والبنائية المتميزة ، وقد كان من الطبيعى في ضوء ذلك أن العائد منهما كان محدودًا ، لم يتجاوز ـ كما ذكرنا ـ المناقشات حول تحديد أولويات التدخل التى تناسب العالم الثالث في مقابل الأولويات التى تناسب الدول الصناعية المتقدمة .

الثانية: كانت هذه الدعوات مدفوعة ـ كما يرى البعض ـ «بالحماس الوطني» (إضافة إلى إدراك الاختلافات بين الدول النامية والدول الصناعية) (عبد الحليم رضا ، ١٩٨٩ : ١٩٥ ـ ١٩٦) وهذا دافع له قوته ولكن له حدوده ولاشك ، في حين أن اتجاه التوجيه الإسلامي للخدمة الاجتماعية -كما سنرى- ينظر للقضية بشكل أعمق بكثير؛ إذ يرى أن تحقق تنمية العالم العربي الإسلامي إنما تتوقف على انطلاق علومه ومهنه من منظور الإسلام، كما يرى فى الأمر واجبًا والتزامًا دينيًّا أمام الله سبحانه وتعالى في الصدع بأمره ومتابعة هديه قبل التنمية، وقبل الحماس الوطني ، وبعدهما .

وعلى أية حال فليس هناك من شك في أن دعوات التوطين والتأصيل قد كانت بمثابة الاستجابة الطبيعية لشعور المتخصصين في الخدمة الاجتماعية بعدم التوافق بين نماذج الممارسة الوافدة وبين الواقع المحلي في المجتمعات التى انتقلت إليها المهنة ، وأنها بذلك تعتبر بمثابة الشهادة الحية على الحاجة إلى إعادة النظر في النماذج الوافدة في ضوء حقائق الواقع المحلي؛ مما هيأ الأذهان وأعدها لحسن استقبال الدعوة إلى المراجعة الجذرية لتلك النماذج في ضوء حقائق الإسلام .

المبحث الثاني :

اليقظة الإسلامية المعاصرة وقضية أسلمة المعرفة

رغم أن التأريخ التفصيلي والتحليل المنظم للظروف التى أسهمت في بزوغ حركة اليقظة الإسلامية المعاصرة ، وما صحبها من ظهور أهمية قضية «أسلمة المعرفة» يخرج عن نطاق هذه الورقة ، إلا أننا نستطيع هنا على الأقل أن نشير باختصار إلى عدد من الظروف والعوامل التى كانت ذات أهمية خاصة لبلورة تلك التوجهات المباركة ونضجها ، وسنلاحظ على الفور أن بعض هذه العوامل إنما يرجع ـ ومن عجب ـ إلى تطورات ظهرت على مسرح الحياة العلمية في محيط الحضارة الغربية ذاتها ،

كما أن بعضها الآخر لا يخرج عن كونه انعكاسًا لتلك التطورات نفسها ونوع تأثر بها في محيط العالم الإسلامي ، على حين يرجع البعض الأخير إلى طبيعة العالم الإسلامي ذاته وظروفه وتاريخه ، وسنشير فيما يلي إلى بعض تلك العوامل باختصار :

(١) لعلنا لا نكون مبالغين إذا قلنا إن من أهم العوامل التي أسهمت - بطريق غير مباشر - في تكوين اليقظة الإسلامية المعاصرة ودفعها دفعًا حثيثًا إلى حيث تقف الآن - بفضل الله - هو تلك الثورة التي تحققت في محيط علم الفيزياء الحديثة في النصف الأول من القرن العشرين فيما يتعلق بفهم طبيعة الذرة وما دونها من جسيمات في إطار نظرية النسبية ونظرية الكم Quantum Theory على أيدي آينشتاين وهيزنبرج وبور وغيرهم ، تلك التطورات التي أدت إلى انهيار النظرة «المادية» الميكانيكية القديمة التي كانت ترى الكون نسقًا ميكانيكيًّا مكونًا من «ذرات مادية صلبة» . حيث بينت تلك الكشوف الجديدة أن الذرة تتكون بدلاً من ذلك من فضاء شاسع ، تدور فيه باستمرار جسيمات متناهية الصغر هي الإلكترونات ، حول نواة تتكون بدورها من بروتونات ونيوترونات .

ولقد أوضحت نظرية الكم أن هذه الجسيمات (الإلكترونات والبروتونات والنيوترونات) -كما يقول كابرا- ليست من قبيل تلك الأجسام الصلبة التي كانت تحدثنا عنها الفيزياء الكلاسيكية ، ... وإنما هي كيانات مجردة ذات طبيعة مزدوجة تتوقف هويتها على الطريقة التي ننظر بها إليها! فهي تبدو أحيانًا كجسيمات Particles وأحيانًا كموجات Waves من الطاقة ، ومعنى ذلك أننا عندما ننزل ببحوثنا إلى مستوي مكونات الذرة فإننا نجد « أن الأجسام المادية الصلبة التي كانت تحدثنا عنها الفيزياء التقليدية قد ذابت فاتخذت شكل أنماط احتمالية شبيهة بالموجات، وفوق ذلك فإن هذه الأنماط لا تمثل احتمالات «لأشياء» probabilities of things وإنما هي أقرب لأن تكون احتمالات لأنواع من «الارتباطات المتبادلة Interconnections » ... وقد أدت هذه الاكتشافات المدهشة في الفيزياء الحديثة إلى إدراك العلماء «لوحدة الكون» ، كما فتحت الباب على مصراعيه أمام «التوافق التام مع

الأهداف الروحية والمعتقدات الدينية» (Capra : 1982 : 67 - 70)

وقد ترتب على هذه الثورة في فهم العالم تخاذل في صفوف رجال العهد القديم في العلوم الطبيعية وغيرها ممن درجوا على تمجيد التوجهات الإلحادية والتطورية وإضفاء مسحة علمية زائفة عليها ، كما أدى إلى تقوية قلوب أهل الإيمان الذين زادتهم تلكم الكشوف إيمانًا على إيمانهم ، كما زادتهم ثقة بوعد ربهم، وذلك بالرغم مما يرونه واقعيًا أمامهم من ضعف الأمة الإسلامية ماديًا وتخاذلها وهزيمتها الداخلية نفسيًا ، ولكن آثار هذا كله لم تظهر بوضوح وبشكل مباشر؛ نظرًا لما تحتاجه التطورات العلمية عادة من زمن طويل -قدره بعض العلماء بخمسين سنة- حتى يتم تشربها في العلوم الأخرى وفي وجدان العامة .

(٢) وقد دعم تلك الاتجاهات نفسها ذلك التقدم الكبير الذي تحقق من جهة أخرى في السبعينات في علوم الأعصاب Neuroscience، وذلك فيما يتعلق بفهم طبيعة المخ والجهاز العصبي وعلاقتهما بالسلوك الإنساني ... فلقد كانت كل الوظائف العقلية ووظائف المخ تفسر في الماضي - كما يقول سبيري - بتفسيرات مادية بحتة «على أساس أنها محكومة بنشاط الخلايا العصبية ... » ، وأن هذا النشاط بدوره تحكمه قوانين الطبيعة والكيمياء الحيوية...» حتى نصل في النهاية إلى أن سلوك الإنسان محتوم بالتفاعلات الطبيعية التى تحدث داخل مكونات الذرات التي يتكون منها المخ، بمعنى أن التأثير هو دائمًا من أسفل إلى أعلى ... إلى أن جاء التوجه «المعرفي - العقلي» الجديد Cognitive-Mentalist ليكشف عن أن الإنسان «كوحدة حية» ذات مستوى وجودي أرقى من مجرد مستوى الذرات والخلايا قادر أيضًا -على هذا المستوى الإنساني - على إحداث تأثير من أعلى إلى أسفل نتيجة لظهور خصائص جديدة منبثقة على هذا المستوى لم تكن موجودة من قبل ، هي الخواص «العقلية» التيتتفاعل وتؤثر كعوامل سببية على نفس هذا المستوى الأعلى من الوجود ، كما أنها في الوقت نفسه تتحكم سببيًا فيما هو أدنى منها من المستويات (الخلايا العصبية ومكوناتها) ، ويقول سبيري معلقًا على ذلك: «إن هذا التوجه يدل على أننا وهذا الكون الذي نعيش فيه أكثر من

مجرد أسراب راكضة من الذرات والإلكترونات والبروتونات الدائبة الحركة ... وهذه النظرة الجديدة للواقع... تتقبل الخواص العقلية والروحية كحقائق سببية فاعلة ».

(Roger Sperry, 1988 : 609)

ولقد أدت تلك الكشوف الجديدة من جهتها إلى ثورة أخرى، ولكنها تتصل هذه المرة بالنظرة إلى طبيعة الإنسان والعوامل المؤثرة في سلوكه ، حيث أزيح كابوس التوجهات المكيانيكية المادية في النظر إلى الإنسان وانفتحت آفاق البحث العلمي المشروع في الجوانب العقلية والروحية والدينية في تأثيرها على السلوك ، فجاء ذلك تدعيمًا لتوجهات أولئك الباحثين المسلمين الذين لم يكن أمامهم في الماضي إلا أن ينكروا ذلك الضلال العلمي بقلوبهم فأصبحوا ينكرون بألسنتهم وببحوثهم ، بل ويضيفون بصائر جديدة في فهم الإنسان وسلوكه لم يكن من الممكن التوصل إليها في إطار التصورات المادية الميكانيكية التقليدية .

(٣) ترتب على الاكتشافات المشار إليها في مجال علم الفيزياء الحديثة وفي مجال العلوم البيولوجية وخصوصًا علم الأعصاب أن بدأ الشك يحيط بقوة بالأسس التى يقوم عليها المنهج العلمي الحديث ذاته ، خصوصًا فيما يتصل بالمشروعية «العلمية» لتطبيقه في الدراسات المتصلة بالإنسان والمجتمع ، وذلك بعد أن ثبت أن الإغراق في الإمبيريقية Empiricism والاعتماد على الحواس وحدها كأساس للمعرفة مع استبعاد العوامل الروحية والدينية من الاعتبار عند دراسة السلوك الإنساني والترتيبات المجتمعية قد أدت إلى إعاقة تقدم العلوم الاجتماعية وكانت السبب في أزمتها الراهنة ، فبدأت ثورة علمية موازية في عالم المنهج -أيضًا- تطالب بإعادة النظر في مسلمات المنهج العلمي التقليدي وفتح الباب أمام ألوان أخرى من الاستبصار، مصدرها الوحي الصحيح.

وقد أزال هذا التطور المنهجي آخر الحواجز المتلفعة برداء العلم والتى كانت تحول دون المراجعة الجريئة لكثير مما درج العلماء على احترامه بل وتقديسه مما يقع في نطاق فلسفة العلم أو في نطاق المسائل المنهجية التفصيلية ، وقد أدى هذا إلى فتح الباب على مصراعيه أمام الإدراك المتزايد لأهمية الوحي

والأطر التصورية المستمدة منه في توجيه العلوم عامة والعلوم الاجتماعية خاصة ، وقد نوقشت هذه القضايا تفصيلاً في غير هذا الموضع حيث يمكن الرجوع إليها (إبراهيم رجب ، ١٩٩١) ، فزادت هذه الثورة الأبستمولوجية والمنهجية من الشعور بأن العالم الإسلامي مغبون كل الغبن إذا التزم أبناؤه نفس الخطوط التي التزمها علماء الغرب، حتى لو دخلوا جحر ضب لدخلوه ، مما أعطى دفعة قوية أخرى لقضايا أسلمة المعرفة أو تأصيلها إسلاميًا .

(٤) زوال الانبهار بالتقدم المادي والتكنولوجى المعاصر بعد انكشاف الآثار المدمرة على البيئة والإنسان التي نجمت عنه مباشرة من جهة ، وتلك التي نجمت من جهة أخرى عن انسياق المجتمعات المعاصرة وراء قيم الحضارة الغربية الموجِّهة لتلك التطبيقات التكنولوجية ، والتي تركز على « قهر الطبيعة » ،وعلى« النمو بأي ثمن» .... تلك الآثار التي وصفها (كابرا) «بالجوانب المظلمة للنمو» والتي تتمثل في « تلوث الهواء ، والضوضاء المقلقة ، وازدحام الطرق بالمركبات ، والتلوث الكيميائي ، والمخاطر الإشعاعية ، وغير ذلك من مصادر الضغوط الفيزيقية والنفسية التي أصبحت جزءًا من الحياة اليومية لكل منا .. ، إن هذا التركيز على التوسع (الاقتصادي) وتعظيم الربح وزيادة الإنتاجية في الولايات المتحدة وغيرها من الدول الصناعية قد أدى إلى إيجاد مجتمعات من المستهلكين المتنافسين ، الذين يتم إغراؤهم على شراء واستعمال ثم إلقاء كميات متزايدة باستمرار من المنتجات المشكوك في قيمتها » والتي يتطلب إنتاجها استخدام تقنيات تستهلك المزيد والمزيد من الموارد الطبيعية ، كما تتطلب استخدام كميات رهيبة من الطاقة لإنتاجها ، في نفس الوقت الذي يتخلف عن إنتاجها كميات كبيرة من المتخلفات الكيماوية والنووية الخطيرة بشكل متزايد .

فإذا أضفنا إلى ذلك كله المشكلات والآثار « المرضية » الناشئة عن سوء توجيه الممارسات الطبية والصيدلية ، وعن الاستخدامات غير الصحية للكيمياويات في الزراعة والغذاء ، وانتهاء بمشكلات تكديس السلاح النووي ، فإن الصورة النهائية التي تتجمع من وراء هذا كله تشير بوضوح إلى ما يتهدد البشرية كلها من مخاطر من

جراء متابعة ذلك النموذج الغربي (Capra, 1982: 249- 281).

ولا شك أن هذه المراجعة لنتائج التقدم العلمي والتقني قد أسهمت في تغيير النظرة التقليدية التى كانت تمجد « التقدم » التكنولوجى والابتكارات « الحديثة » دون أي تحفظ ، وأثبتت أن ما يفعله الإنسان ببيئته سرعان ما يرتد في نحره إن عاجلاً أو أجلاً ، وأنه ليس هناك من بديل عن التعامل المسئول مع البيئة ، مما قوى حجة من ينظرون للإنسان على أنه مستخلف في الأرض التى سخرت من أجله ، وأنه مسئول عن رعايتها والمحافظة عليها - تلك القيم النبيلة التى تبين للإنسان المسلم أنه يملكها رغم تخلفه التكنولوجى ، وأصبح يتطلع إلى ذلك اليوم الذي يستطيع فيه أن يسهم في التقدم التكنولوجي ولكن من منظور مهتد بهدى الله خالق الأرض والسموات .

(٥) ازدياد ثقة الشعوب الإسلامية بدينها وشريعتها ونظمها بعد أن شهدت فشل حكوماتها المتعاقبة في تجاربها السياسية التى تبنت فيها كل أشكال نظم الحكم الوضعى العلمانية المعروفة في عصرنا ، وبعد أن تبين لكل ذي بصر وبصيرة أن استمرار التخلف والفساد في المجتمعات الإسلامية لا علاج له إلا بتبني القيم والنظم الإسلامية الإلهية، ليس فقط فيما يتصل بالنظم السياسية بل والاقتصادية والتعليمية والاجتماعية بالمعنى الشامل ، وبالطاعة المطلقة لله سبحانه وتعالى فيما أمر ونهى ، سواء على مستوى الأفراد أو على مستوى الدول ، أو على مستوى الفكر والمنهج والممارسة .

(٦) قيام الجامعات الإسلامية بإنشاء كليات وأقسام للعلوم الاجتماعية على أمل « التوجيه الإسلامي » لتلك العلوم وما تضمها من تخصصات ، وشعور القائمين بالتدريس في تلك الكليات بالتنافر المعرفي العنيف الناتج عن قيامهم بتدريس تلك العلوم الاجتماعية المنطلقة في كثير من مصادرها الأصلية من فكر إلحادي نشط (أو على الأقل فكر علماني منبت الصلة عن كل ما يتصل با لله واليوم الآخر) في جامعات «إسلامية» يفترض منطقيًّا أن يكون كل ما يدرس فيها ملتزمًا

بالأطر التصورية للإسلام ، ولاشك أن هذا الموقف الصعب قد حفز الكثيرين من القائمين بتدريس العلوم الاجتماعية في الجامعات الإسلامية، بل وغيرها من الجامعات لبذل مزيد من الجهد ليس فقط لمراجعة ما يدرسونه لطلابهم وعرضه على الكتاب والسنة ، بل والاجتهاد في النظر فيما يتطلبه التصور الإسلامي بالنسبة لتخصصاتهم الحديثة .

وبتأثير هذه التطوارت الجذرية كلها- سواء منها ماكان على مستوى العلم وما كان على مستوى العالم - فقد شهدت الأوطان الإسلامية في السنوات الأخيرة تلك الانبعاثة الإسلامية المباركة بأبعادها الشاملة (وليس فقط بما اصطلح على تسميته بالصحوة الإسلامية التى كانت جوانبها السياسية أكثر ظهورًا من غيرها) التى جاءت تأويلاً واقعيًا لقوله تعالى: ﴿سَنُرِيهِمْ ءَايَاتِنَا فِي الآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ﴾ (فصلت: ٥٣) والتى تبينت أنه لا صلاح لهذه الأمة، ولا نجاة لها مما يدبره لها أعداؤها المتربصون، ولا فلاح لها في الآخرة، إلا بأن تعيد النظر في كل شأن من شئون حياتها لتزنه بميزان الإسلام، وبأن تقيم كل نظمها الاقتصادية والسياسية والاجتماعية على عمد مما شرعه الله وارتضاه لهم، دون تردد أو نكول . وقد جاء هذا تصديقًا لما سبق أن أوضحناه من أن استعادة التوافق بين النظم والمؤسسات التى يحيا الناس في إطارها وبين القيم والمعتقدات التى يدينون بها هو من الشروط الرئيسة لفاعلية عملية التنظيم الاجتماعي في تحقيق أهداف المجتمع .

ولقد صاحب تلك الانبعاثة المباركة ، أو كان بمثابة القلب منها ، أو كان أثرًا من آثارها الكبرى، الشعور بضرورة التوجيه الإسلامي للعلوم والمهن في كل مناحى الحياة ، وقد جاءت هذه الحركة التى بدأت بالمطالبة « بأسلمة المعرفة » بمثابة القطب الذي انتظمت حوله الجهود المتفرقة التى كانت تتوق دومًا للربط بين الإسلام والخدمة الاجتماعية؛ مما أعطى جهود التوجيه الإسلامي للخدمة الاجتماعية دفعة كبرى منذ بداية الثمانينيات ، حيث اتسع وتعمق نطاق الشعور بأن نماذج الممارسة المهنية للخدمة الاجتماعية المستمدة

من المنهج الغربي العلماني للحياة لا يمكن أن يتحقق منها الخير لأمة الإسلام التى تؤمن با لله واليوم الآخر، والتى تعلم علم اليقين أن كل وجه من أوجه حياة الفرد المسلم والمجتمع المسلم تتأثر أشد التأثر بذلك الإيمان وبمقتضياته .

فلم يعد مفهومًا ولا مقبولاً أن يتعامل الأخصائي الاجتماعي مع العميل وكأن صلة هذا العميل بربه لا تعني شيئًا بالنسبة للمشكلة التى يعاني منها، أو كأنها لا تعني شيئا بالنسبة لنوع المساعدة التى يصلح أن تقدم إليه لمعاونته على حلها .

وإذا كان هناك البعض ممن ترددوا في القبول بهذه الثورة العلمية الجديدة في محيط الخدمة الاجتماعية في بعض الدول الإسلامية ، تحت وطأة الإلف والاعتياد لتلك النماذج الغربية التى قضوا العمر في تحصيلها ، فإن بعض علماء الخدمة الاجتماعية الغربيين أنفسهم قد بدأوا يشعرون بأنه من المستحيل أن تقدم الخدمة الاجتماعية مساعداتها للناس دون اكتراث بقيمهم الدينية وأشواقهم الروحية، بحجة الحياد القيمي والموضوعية التى ورثتها المهنة عندهم من الاتجاهات الإمبيريقية المتطرفة التى طفت على سطح المنهج العلمي التقليدي في البحث ردحًا طويلاً من الزمن ، فأوضح جوزيف هيس مثلاً: أن أساس « أزمة الهوية » التى تعاني منها الخدمة الاجتماعية في الولايات المتحدة الأمريكية -يكمن في إهمال البُعد الروحي في الممارسة (Joseph Hess .1980 : 59- 66).

كما بين مارتن مارتي في مقال هام بعنوان «الخدمات الاجتماعية : مؤمنة أم كافرة » أن إهمال الدين في كتابات وممارسات الخدمة الاجتماعية يؤدي إلى وجود «فجوة في التصور بين الأخصائيين الاجتماعيين وبين الناس الذين تقدم لهم الخدمات الاجتماعية ، فأولئك الناس قد تكون لديهم دوافع تحركها الرغبة في إيجاد معنى لحياتهم، لكن تلك الدوافع والرغبات لا تجد أذنًا صاغية عند الأخصائي الاجتماعي الذي يستبعد في لغته المتخصصة أي اهتمام بهذه النواحي» (Martin Marty ,1980: 463- 465)، أما سوسبنسر، فقد تساءلتْ قبل ذلك بسنوات طويلة،

وبعبارات تتضمن العجب الشديد من هـذه التوجهـات العلمانيـة في إعداد الأخصائيين الاجتماعيين وممارستهم بقولها: « إذا كانت هذه الحاجات والدوافع الروحية هى جزء لا يتجزأ من حياة تلك الأعداد الكبيرة من الناس ، وإذا كان استخدام العقيدة الدينية له تلك القيمة الحقيقية أو المحتملة بالنسبة لهذه الأعداد الغفيرة من الناس فإن المرء ليتساءل عن أسباب تردد الأخصائيين الاجتماعيين في الاعتراف بتلك الحاجات ومقابلتها .... » (Sue Spencer , 1957: 527)

ويحق لنا أن نشارك سبنسر العجب - بل والدهشة الشديدة - إذا وجدنا بين ظهرانينا من يؤمنون بالله واليوم الآخر، ولكنهم يجدون حرجًا في أن تنطلق نظريات الممارسة المهنية في الخدمة الاجتماعية من منظور الإسلام، وقد يكون لبعض هؤلاء بعض عذر أو شبهة ناشئة من بعض الالتباس الذي قد يقع لديهم حول مفهوم التوجيه الاسلامي للخدمة الاجتماعية (أو التأصيل الإسلامي للخدمة الاجتماعية) ، من هنا فقد يكون من المناسب أن ننتقل الآن إلى التعريف بمفهوم التوجيه الإسلامي للخدمة الاجتماعية ، وتمييز ما هو أصيل بالنسبة لهذا المفهوم مما هو عارض ، ثم تحديد أبعاد التوجيه الإسلامي للخدمة الاجتماعية ، والإشارة إلى بعض الجهود التي بذلت في هذا سبيل .

الفصل الثالث :

مفهوم التوجيه الإسلامي للخدمة الاجتماعية

(١) التوجيه الإسلامي للعلوم :

لعل من المناسب أن نقدم لمناقشتنا لمفهوم التوجيه الإسلامي للخدمة الاجتماعية بإيراد التعريف الكلاسيكى « لأسلمة العلوم » الذي قدمه الدكتور إسماعيل الفاروقي - رحمه الله- في عام ١٩٨٢، والذي لقي قبولاً واسعًا لدى المتخصصين في مختلف العلوم والمهن ، حيث عرّف أسلمة العلوم ببساطة بأنها « إعادة صياغة العلوم في ضوء الإسلام » .... (إسماعيل الفاروقي ، ١٩٨٢: ١٤)

وقد فصل المقصود بذلك بقوله: إن ذلك يتضمن « إعادة تحديد وترتيب المعلومات ، وإعادة تقويم النتائج

وإعادة تصور الأهداف ، وأن يتم ذلك بطريقة تمكن .... من إثراء وخدمة قضية الإسلام » (إسماعيل الفاروقي ، ١٩٨٦: ٥٤) .

وقد بين الفاروقي أن تحقيق أهداف أسلمة العلوم أو إسلامية المعرفة (كما ترجمها البعض) يتطلب:

١- فهم واستيعاب العلوم الحديثة في أرقى حالات تطورها ، والتمكن منها ، وتحليل واقعها بطريقة نقدية لتقدير جوانب القوة والضعف فيها من وجهة نظر الإسلام .

٢- فهم واستيعاب إسهامات التراث ، المنطلق من فهم المسلمين للكتاب والسنة في مختلف العصور ، وتقدير جوانب القوة والضعف في ذلك التراث في ضوء حاجة المسلمين في الوقت الحاضر ، وفي ضوء ما كشفت عنه المعارف الحديثة .

٣- القيام بتلك القفزة الابتكارية الرائدة اللازمة لإيجاد « تركيبة » تجمع بين معطيات التراث الإسلامي وبين نتائج العلوم العصرية بما يساعد على تحقيق غايات الإسلام العليا (الفاروقي ، ١٩٨٢: ١٧- ٢١) .

والتوجيه الإسلامي للعلوم في إطار هذا الفهم يقوم على أساس من عدم التفريط في النتائج العلمية التى توصل إليها المتخصصون في العلوم الحديثة ، بشرط ألا نعزو لتلك النتائج أي قدر من الصدق Validity يخرج عما تستحقه في ضوء التحليل النقدي الرصين، كما يقوم التوجيه الإسلامي للعلوم من جهة أخرى على الاعتقاد بأن العلم- شأنه في ذلك شأن أي نشاط إنساني آخر مما يقوم به المسلم في حياته الدنيا - ينبغي أن يهتدي بنور العقيدة الصحيحة ، وأن ينضبط بضوابط الشريعة ، وبالتالى فإن هذا التوجه يجمع بين الإفادة من هداية الوحي ومن اجتهاد البشر بطريقة تتمشى بشكل دقيق مع ما قصد لكل منهما من وظيفة في التصور الإسلامي .

وفي ضوء هذا الفهم يتبين لنا أن إعادة النظر في محتوى العلوم والمهن ومناهجها من منظور الإسلام (أو التوجيه الإسلامي للعلوم) يستحيل أن يكون كما قد يتصور البعض « نظرة إلى الوراء ... (أو) حركة ارتداد للخلف » (عبد الحليم رضا ، ١٩٨٩: ١٩٧)؛ وذلك لأن التوجيه الإسلامي للعلوم يقوم - كما رأينا - ضمن ما يقوم على «استيعاب العلوم الحديثة في

أرقى حالات تطورها » استيعابًا يمكننا من نقد نتائج تلك العلوم ... «على علم»، بحيث نستطيع الاستفادة مما فيها من نتائج صحيحة ، ولكن مع القدرة في الوقت ذاته على « تجاوز » تلك النتائج بشكل بناء كلما اقتضى الأمر ذلك .

كما يتبين لنا أن التوجيه الإسلامي للعلوم لا يقصد به مجرد الرجوع إلى إسهامات علماء المسلمين الأوائل للاستفادة منها ، أو الاعتماد على المصادر الشرعية وحدها في التوصل إلى السنن والقوانين الجزئية ، وإنما الأمر يتطلب فوق هذا وذلك إيجاد « تكامل حقيقي » بين ما تمدنا به تلك الإسهامات والمصادر من تطور إسلامي للإنسان والمجتمع والكون ، وبين نتائج تلك العلوم الحديثة مما يوصلنا إلى فهم أفضل للظواهر الإنسانية يعيننا على حسن التعامل مع الإنسان ومشكلاته بطريقة فعالة وواقعية .

٢- التوجيه الإسلامي للخدمة الاجتماعية :

وفي ضوء هذا التحديد لمفهوم التوجيه الإسلامي للعلوم بصفة عامة ، فإننا نستطيع تعريف التوجيه الإسلامي للخدمة الاجتماعية بأنه « عملية بلورة أبعاد التصور الإسلامي للطبيعة البشرية ، والسنن النفسية والاجتماعية التى تحكم السلوك البشري و التنظيمات المجتمعية، وكذلك لأسباب المشكلات الفردية والاجتماعية ، واستخدام هذا التصور لتفسير الحقائق العلمية الجزئية التى تعتمد عليها المهنة ، ولتوجيه القيم المهنية التى تبنى عليها نظرية الممارسة وأساليب التدخل المهنى » ، ومن هذا التعريف يتبين لنا ما يلي :

١- أن التوجيه الإسلامي للخدمة الاجتماعية «عملية» مستمرة تتطلب القيام بإجراءات منهجية منظمة للوصول إلى نتائج معينة ، حيث تتراكم تلك النتائج باضطراد بشكل يقربنا من الهدف المتمثل في إعادة صياغة معارف المهنة ومبادئها وطرقها في التدخل بشكل لا يجوز القول فقط بأنه « يتمشى » مع التصور الإسلامي ، ولكن نقول إنه «ينطلق» من هذا التطور ويهتدي بهداه بشكل أساسي .

٢- أن عملية التوجيه الإسلامي للخدمة الاجتماعية ستتطلب في البداية بذل جهود نشطة ومكثفة وواسعة النطاق ، حتى نتمكن من بلورة ذلك التصور الإسلامي واستكشاف أبعاده

والتعرف على حدوده ، ثم إسقاط هذا التصور على نظرية الممارسة الحالية واستبعاد ما لا يتوافق معه، ثم البناء على قواعد هذا التصور وعلى ما يصمد من الأطر التصورية التفصيلية المستمدة من المشاهدات المحققة ومن خبرات الممارسة، حتى يبلغ الأمر غايته بظهور نظرية الممارسة المنطلقة من التصور الإسلامي (المواكب لمستوى المعرفة العلمية المتاحة عند تلك النقطة من الزمن) ، حتى إذا انتهينا إلى مرحلة الاستواء – التي يصبح فيها هذا التوجه هو التوجه السائد The Paradigm -فإن إيقاع النشاط العلمي يعود إلى معدله الطبيعي المعتاد الذي لا تحده إلا حدود الإمكانات البشرية والمادية والتكنولوجية، والذي يحدوه فضل الله سبحانه وتعالى وما قدره للناس من رزق « معرفى » بيالغ حكمته ورحمته .

٣- أن من الطبيعى أن يقدم التعريف مهمة « بلورة التصور الإسلامي » على غيرها من المهام ، باعتبارها تمثل « البعد الغائب » في التصورات التقليدية للخدمة الاجتماعية (وغيرها من المهن والعلوم الاجتماعية) على الوجه الذي وصلتنا به من الغرب ، فمراجع الخدمة الاجتماعية وممارساتها غاصة بالمعارف المستمدة من إسهامات العلم الحديث – أيًا كانت قيمتها الحقيقية ، وأيًا كانت درجة رضائنا عن وصف تلك الإسهامات بالعلمية أصلاً – كما أنها غاصة بنظريات الممارسة وطرق التدخل المنطلقة من المنطلقات الغربية ، وليست قضية التوجيه الإسلامي اليوم – كما يظن بعض المتعجلين للنتائج – هى قضية ترجيح أي من هذه المنطلقات النظرية على الآخر بزعم أنهما أقرب للتصور الإسلامي ، ولكن قضيتنا الأساسية هى أولاً وقبل كل شىء هى قضية تحديد أبعاد « التصور الإسلامي » الذي يمكننا في ضوئه الحكم على تلك المنطلقات أو الإضافة إليها .

٤- ويلاحظ أن «التصور الإسلامي» للطبيعة البشرية ، وللسنن النفسية والاجتماعية ، ولأسباب المشكلات الفردية ، لم تتم خدمته حتى الآن بطريقة منظمة تصلح للاستفادة منها بشكل مباشر في صياغة نظريات الممارسة في الخدمة الاجتماعية ، والمهنة أحوج ما تكون اليوم إلى بلورة ذلك التصور وصياغته في شكل قضايا تضمها أنساق استنباطية يمكن أن تستمد منها

الفروض لاختبارها في الواقع ، كما يمكن ضمها في جوانبها «القيمية» إلى المشاهدات «المحققة واقعيًّا» لتكوين نظرية الممارسة .

٥- وبهذا تتحدد وظائف « التصور الإسلامي» المستمد من فهمنا للكتاب والسنة الصحيحة في مقابل المصادر الاجتهادية التفصيلية «البشرية» للوصول إلى المعرفة (والتى تتمثل في الملاحظات الجزئية التى يتم التوصل إليها باستخدام إجراءات المنهج العلمي الصحيح ، كما تتمثل في المبادئ التى تم التوصل إليها من خلال خبرات الممارسة) على الوجه التالى :

أ- التصور الإسلامي للطبيعة البشرية، وللسنن النفسية والاجتماعية ، ولأسباب المشكلات الفردية والاجتماعية ، يعتبر بمثابة «الإطار النظري» الذي يفسر ويربط بين المشاهدات أو الملاحظات الجزئية المحققة، كما يقدم الفروض التى توجه إلى مزيد من البحوث بما يخدم القاعدة المعرفية للمهنة .

ب- يوجه هذا التصور الإسلامي جهود المهنيين في الممارسة - حتى في الجوانب التى لم يتم التحقق من صدقها بعدُ بطريقة علمية منظمة ـ ويصبح هذا التصور بالتالى جزءًا لا يتجزأ من عناصر الإطار الفكري الذي يتم في ضوئه التوصل إلى «خبرات » الممارسة التى يمكن تعميمها (والتى تسمى في الكتابات المهنية «حكمة الممارسة ») .

جـ - يعتبر «التصور الإسلامي» المشار إليه حجر الزاوية في تحديد القيم والأهداف النهائية التى تتم الممارسة في ضوئها ، وذلك على اعتبار أن هذا التصور يتضمن توصيف الأهداف النهائية والشاملة لحياة البشر (العملاء منهم والأخصائيين الاجتماعيين) كما يتضمن التوجيهات الإلهية لصلاح حياتهم في الدنيا ولحسن عاقبتهم في الآخرة ، وبطبيعة الحال، فإن هذا التصور الشامل يترك مجالاً لقيم تفصيلية ومبادئ محددة تلائم مختلف المواقف التى تواجه الأخصائي الاجتماعي خلال عمله اليومي ، وهذه لابد فيها من اجتهادنا البشري في ضوء التصور الشامل وفي إطاره .

٦- وهذا يقودنا إلى ما جاء في نهاية التعريف مما يشير إلى مكان الاجتهاد البشري في التوصل إلى ، والاستفادة من الدراسة العلمية المنظمة

للظواهر، وإلى استنباط المبادئ الجزئية التفصيلية الموجهة للمواقف العملية المحددة ، وإلى ابتكار أساليب التدخل الإجرائية الملائمة ، مما يفتح الباب على مصراعيه أمام الاستفادة بنتائج البحوث العلمية الحديثة، سواء في العلوم التأسيسية، أو في بحوث الخدمة الاجتماعية ذاتها ، والاستفادة مما يتبلور لدى غيرنا من مبادئ جزئية أو من طرق حديثة للتدخل ، على أن يتم ذلك كله في نطاق التصور الإسلامي الشامل على الوجه المشار إليه.

وإذا ما حاولنا تقدير موقفنا الراهن في ضوء هذا التعريف يتبين لنا أننا لازلنا في بداية الطريق نحو التوجيه الإسلامي للخدمة الاجتماعية ، فبالرغم من أن المكتبة الإسلامية زاخرة -والحمد لله- بالمراجع والكتب القيمة في مختلف فروع المعرفة الشرعية ، فإننا لا زلنا بحاجة إلى جهود كبيرة تبذل لاستخلاص ما نحتاجه في محيط الخدمة الاجتماعية من صياغة «التصور الإسلامي» للإنسان والمجتمع والكون في شكل قضايا مترابطة تمثل نسقًا استنباطيًا يمكن استخدامه بشكل مباشر في توجيه نظريات الممارسة المهنية ، وبطريقة يمكن أن نستمد منها فروضنا العلمية لاختبارها في بحوث الخدمة الاجتماعية .

كما أننا لم نكد نبدأ بعد مهمة المراجعة النقدية الجادة للكتابات الحديثة في محيط الخدمة الاجتماعية في ضوء التصور الإسلامي ، ولا زالت نظريات الممارسة المنطلقة من الأنساق القيمية للمجتمعات التى تقدمت فيها الخدمة الاجتماعية - خصوصًا الولايات المتحدة الأمريكية - توجه الكتابات المهنية للخدمة الاجتماعية في كل أرجاء العالم الإسلامي ، باستثناء محاولات محدودة الحجم والأثر على ما يتم تدريسه رسميًا في إطار الخطط الدراسية ومحتويات المقررات في كليات وأقسام الخدمة الاجتماعية .

أما عن مهمة إيجاد «التكامل الحقيقي» بين نظريات الممارسة المهنية الحديثة من جانب وبين التصور الإسلامي للإنسان والمجتمع والكون من جانب آخر ، فإن من الواضح أن تلك المهمة لا تزال تنتظر تحقيق التقدم على الجبهتين السابقتين حتى يمكن أن تبدأ . ومع ذلك فإن معالم الطريق -و لله الحمد- واضحة ، وحاجتنا الحقيقية هى إلى أن نعقد العزم ، ونعد العدة ، ونجد

السير ، فالنور واضح في نهاية النفق المظلم - كما يقولون - ومن هنا فقد يكون مما يفيد هذه المسيرة المباركة أن نجتهد هنا لوضع بعض الخطوط والمؤشرات العامة حول أبعاد التوجيه الإسلامي للخدمة الاجتماعية ، قُصِدَ منها أن تكون بمثابة نقاط مبدئية يمكن أن يبدأ حولها الحوار العلمي ، الذي نرجو أن يعين -بمشيئة الله- على بلوغ الهدف وتحقيق المأمول بفضله وإكرامه.

الفصل الرابع :

أبعاد التوجيه الإسلامي للخدمة الاجتماعية

إذا كانت الخدمة الاجتماعية كمهنة تستهدف «مساعدة الإنسان» كفرد أو كعضو في جماعة أو مجتمع على مواجهة « مشكلاته » وإشباع حاجاته ، مع تنمية قدراته إلى أقصى حد ممكن ، فإنه من الواضح أن عملية المساعدة لابد أن تكون مبنية في الأساس على فهم كاف «لموضوع» تلك الجهود المهنية ... ألا وهو «الإنسان» سواء من حيث طبيعته ومكوناته التى ركب منها، أو من حيث ديناميات التفاعل بين تلك المكونات .

حتى إذا اتضحت لدينا الصورة حول طبيعة الإنسان ومكوناته التى ركب منها ، لزمنا أن نتعرف على السنن والقوانين التى تحكم سلوك ذلك الإنسان كفرد ، وتلك التى تحكم علاقاته مع غيره ، إضافة إلى تلك التى تحكم البناء الاجتماعي والثقافي الذي تتم تلك العلاقات في إطاره ، وذلك على اعتبار أن معرفتنا بتلك السنن تساعدنا من جهة على تفسير السلوك الإنساني في حال السواء، كما تقدم لنا من جهة أخرى معيارًا لمضاهاة السلوك عليه في حالة الانحراف .

ولكن لما كانت الخدمة الاجتماعية منذ بداياتها التاريخية الأولي وحتى اليوم تهتم اهتمامًا خاصًا بمساعدة أولئك الذين يواجهون «مشكلات» أو صعوبات في أدائهم لوظائفهم الاجتماعية ، وهو ما يمثل الجانب العلاجي من التدخل المهني ، كما تهتم بإزالة الظروف والمؤثرات التى يمكن أن تؤدي إلى الانحراف معاونة على حماية الناس من الوقوع في مثل تلك المشكلات ، وهو ما يمثل الجانب الوقائي من التدخل المهني ، (في نفس الوقت الذي تعمل فيه بالطبع على إتاحة الفرص أمام الناس لاستثمار طاقاتهم وتحقيق ذواتهم إلى أقصى حد ممكن ،

وهو ما يمثل الجانب التنموي من التدخل المهنى)، فإن فهم الأسباب والعوامل المؤدية إلى حدوث المشكلات الفردية والمشكلات الاجتماعية يمثل أساسًا لازمًا لتصميم برامج التدخل المهني في جوانبها العلاجية والوقائية على أساس واقعي .

ولما كانت سياسات وبرامج ومؤسسات الرعاية الاجتماعية والتنمية الاجتماعية تمثل الوعاء الذي تتم في إطاره الممارسة المهنية للخدمة الاجتماعية ، فإن وضوح التصور الإسلامي للأسس التى تقوم عليها تلك السياسات والبرامج والمؤسسات يعتبر شرطًا لازمًا منه لنجاح جهود التدخل المهني .

وأخيرًا فإن استجلاء جوانب كل بعد من الأبعاد الأربعة السابقة ، ووضوح العلاقات فيما بينها في ترابطها وتسلسلها ، يمهد الطريق - بشكل منطقي - لوضع الأسس العامة «لنظرية الممارسة» في الخدمة الاجتماعية ، والتى تشمل المواقف والأعراض التى تتطلب التدخل ، كما تشمل الأهداف التى يوجه نحوها العمل المهني في كل نوع من تلك المواقف ، إضافة إلى استراتيجيات وأدوات التدخل الملائمة لكل منها .

ومما سبق فإننا نستطيع أن نحصر «الأبعاد الأساسية» التى ينبغي أن تنصب عليها جهودنا لإعادة بناء الخدمة الاجتماعية وفق التصور الإسلامي - والتى ألمحنا إليها ضمنًا في تعريف التوجيه الإسلامي للخدمة الاجتماعية - في الأبعاد الخمسة الآتية :

١ - الطبيعة البشرية في المنظور الإسلامي .

٢ - السنن النفسية والاجتماعية .

٣ - تفسير المشكلات الفردية والمشكلات الاجتماعية .

٤ - سياسات وبرامج الرعاية الاجتماعية والتنمية الاجتماعية .

٥ - طرق وأساليب التدخل المهنى للخدمة الاجتماعية .

والمتأمل لهذه القائمة يتبين له على الفور أن مهمة التأصيل الإسلامي للأبعاد الثلاثة الأولى إنما تقع أساساً في نطاق اختصاص المشتغلين بعلم النفس ، وعلم النفس الاجتماعي ، وعلم الاجتماع كشركاء أصليين ، إضافة إلى المتخصصين في علم الاقتصاد والعلوم السياسية كشركاء متضامنين ، ولكن المشاهد أن المتخصصين في هذه العلوم

«النظرية» – إذ ينصب اهتمامهم الأوّلي على الفهم والتفسير وبناء النظريات– فإنهم عادة ما يستغرقون في جهودهم لتأصيل علومهم إسلاميًا وقتًا أطول بكثير مما يأمله منهم المتخصصون في المهن المستفيدة من علومهم (كالتربية والعلاج النفسي والخدمة الاجتماعية) .

وقد يرجع السبب في هذه الفجوة الزمنية بين رجال التنظير ورجال الممارسة إلى متطلبات الإجراءات المنهجية التي يتعين على المتخصصين في تلك العلوم الوفاء بها قبل إصدار أحكامهم العلمية سواء على صعيد البحوث أو على صعيد النظرية ، كما قد يرجع إلى ألوان المقاومة والتحرج المألوفة والمتوقعة عند العلماء عندما يواجهون مواقف تتطلب تعديلات جوهرية في أطرهم النظرية أو في «التوجه العلمي السائد» الذي يتبعونه إذا استخدمنا تعبير توماس كون (Kuhn 1970) ؛ كما قد يرجع السبب في تلك الفجوة إلى اختلاف درجة إلحاح أو ضغط الزمن على كل من الفريقين ؛ فرجال العلوم النظرية يملكون كل الوقت الذي يشاءون لإجراء بحوثهم واستنباط أطرهم النظرية وإجراء التعديلات عليها، في حين أن رجال الممارسة تقع عليهم ضغوط أشد كثيرًا لاتخاذ قرارات لا إمهال فيها ، وليس أمامهم من سبيل إلا الاسترشاد بأفضل ما هو متاح أمامهم من معرفة في اتخاذ تلك القرارات.

ولهذا السبب فإنه ليس أمام المتخصصين في الخدمة الاجتماعية مفر من أن يأخذوا زمام المبادرة بأيديهم لتأصيل تلك الأبعاد الثلاثة (ضمن بقية أبعاد التوجيه الإسلامي للخدمة الاجتماعية) ، بدءًا من مسح الكتابات التي تتعرض بشكل أو آخر لعملية تأصيل تلك الأبعاد الثلاثة في مصادر العلوم النظرية المشار إليها ، إلى محاولة إيجاد قدر من التكامل بين تلك الإسهامات في مختلف العلوم في حدود الإمكان ، بل والاجتهاد وسع الطاقة للإدلاء بدلوهم أيضًا في عملية تأصيل تلك الأبعاد في ضوء خبرتهم المباشرة ، على اعتبار أن هذا الموقف أفضل بكثير من مجرد الانتظار ـ الذي قد يطول ـ حتى يقوم الزملاء المتخصصون في تلك العلوم الأخرى بتلك المهام بأنفسهم ، هذا علاوة على أننا إذا أخذنا الماضي دليلاً على ما يكون في المستقبل فإننا لا نتوقع أن يبذل المتخصصون في كل علم

من تلك العلوم جهودًا كافية لإيجاد «التكامل» مع العلوم الشقيقة الأخرى؛ وذلك لانشغال كل فريق من العلماء بما يعدونه «قلب التخصص» ، وعدم الاهتمام بما يعدونه «هامش» التخصص، رغم أن الواقع الذي نتعامل معه نادرًا ما يعرف هذه التفرقة المصطنعة .

ولعل من أهم الواجبات التي يتعين على المهتمين بالتوجيه الإسلامي للخدمة الاجتماعية القيام بها ، بلورة «الافتراضات الأساسية» حول الإنسان والمجتمع والكون التي يقوم عليها التصور النظري لكل هذه الأبعاد الخمسة جميعًا، وذلك من خلال المحاولة الجادة لإيجاد تكامل حقيقي بين معطيات التصور الإسلامي من جهة وبين معطيات العلوم الحديثة من جهة أخرى ، ولكن ما الذي نقصده بتلك الافتراضات الأساسية ؟ وما علاقتها بالتصور النظري المنطلق من منظور إسلامي ؟ .

إن معظم طلاب العلم المبتدئين لايتصورون أن النظريات التي يدرسونها مبنية على أي افتراضات أو مسلمات «غير محققة علميًّا» عن طبيعة الإنسان والمجتمع والكون؛ وذلك لأنهم لا يقعون عادة على مثل تلك الافتراضات والمسلمات معروضة بشكل ظاهر ومحدد في الكتابات التي تعرض تلك النظريات، وقد يظن بعضهم أن تلك النظريات مبنية من ألفها إلى يائها على مشاهدات تم التحقق من صدقها؛ وبالتالي فلا مجال للتساؤل عن مدى صحة تلك الحقائق أو التشكك في مدى إمكان الاعتماد عليها ، وأخيرًا فإنهم قد يتوهمون بأن أمثال تلك الافتراضات أو المسلمات، سواء كانت جزءًا من النظرية أو لم تكن جزءًا منها فإن ذلك لا يغير من الواقع شيئًا ولا يؤثر على قيمة النظرية في قليل أو كثير ما دامت تلك الافتراضات أشياء «مسلماً بها » ، وقد يظنون أن تناول مثل تلك الأمور المجردة بالبحث والتقصي إنما هو من باب التفلسف أو الترف العقلي الذي هم في غنى عنه .

وليس هناك أمر أبعد من الحقيقة عن تلك التصورات والظنون ، فكل العلماء المهتمين ببناء النظريات يجمعون على أن كل نظرية تقوم بالضرورة على عدد من الافتراضات التي يسلم بها أصحاب النظريات دون إخضاعها للبحث والتحقق العلمي، أو حتى دون أن تكون قابلة أصلاً للتحقق من صحتها إمبيريقيًّا (Black & Champion . 1976

(59 : ، ولكن هذه الافتراضات تكون معلنة أحيانًا ومضمرة ضمنية في كثير من الأحيان ، وغالبًا ما تكون مستمدة من الإطار الثقافي الأشمل للمجتمع وملونة بانحيازاته القيمية ، ومن هنا فإنها تصبغ التفسيرات التى تفسر بها النظرية مجموعة الحقائق العلمية التى تم الوصول إليها من خلال البحوث الواقعية (Kenneth Hoover, 1980 :74 - 75)، ويؤكد (مايردال) هذا المعنى في بحثه الشهير حول التفرقة العنصرية في الولايات المتحدة الأمريكية وما تقوم عليه من افتراضات ضمنية ومن انحيازات قيمية ، حيث شبه تلك الافتراضات وصور صعوبة الفكاك منها بأنها «كالضباب الذي يغلفنا به ذلك النوع الذي نأخذ به من الثقافة الغربية ، فالمؤثرات الثقافية قد حددت الافتراضات التى ننطلق منها بصدد العقل والجسد والكون ، (فهذه المؤثرات الثقافية) تطرح الأسئلة التى نلقيها ، وتؤثر في الوقائع التى نلتمسها ، وتقرر التفسير الذي نعطيه لهذه الوقائع ، وتوجه ردود أفعالنا إزاء هذه التفسيرات والاستنتاجات» (أجروس وستانسيو :١٤٤) .

إذن فإن هذه الافتراضات المعلنة أو الضمنية تكون بمثابة القواعد أو الأعمدة المختفية التى يبنى عليها صرح النظرية الظاهر للعيان ، ولكنها رغم خفائها تؤثر أبلغ الأثر على الشكل العام أو البناء العام للنظرية ، فإذا كانت تلك الافتراضات صحيحة وكافية كان هذا أدعى لقوة النظرية واتساقها ومطابقتها للواقع ، أما إذا كانت خاطئة أو جزئية أو اختزالية Reductionist (تحيل بعض العوامل إلى ما هو أقل منها قدرة على التفسير ، أو تحذف متغيرات هامة تعسفًا) فإننا قد نجد أنفسنا أمام موقف مدهش، تكون فيه الحقائق الجزئية التى تضمها النظرية صحيحة ، ولكنها تكون في الوقت ذاته قائمة على قواعد متهاوية أو منهارة ، وبلغة أخرى فإن النظرية في هذه الحالة تكون صحيحة بمعنى ، وغير صحيحة بمعنى آخر ، مما يؤدي إلى كثير من الخلط ، فهى صحيحة بمعنى أنها تضم مجموعة من المشاهدات المحققة والثابتة ، ولكنها غير صحيحة، بمعنى أنها لا تصدق إلا في إطار محدود ومعين في ضوء الافتراضات التى تم جمع البيانات حول تلك الحقائق في ظلها ، فإذا كانت تلك «الافتراضات» غير

صحيحة أو غير كاملة لزم عن ذلك أن النظرية بأسرها تكون غير صحيحة أو غير كاملة تبعًا للقاعدة التي أقيمت عليها، وهذا تمامًا هو الموقف الذي اتخذه (السير جون إيكلز Eccles) في تقويمه لإسهامات المدرسة السلوكية؛ إذ يقول: «إنني ... أؤيد كل التأييد البحوث العلمية عن السلوك وردود الفعل الشرطية ، بل وجميع البرامج الحالية لعلم النفس السلوكي ... على أنني أختلف اختلافًا جذريًا مع السلوكيين في دعواهم بأنهم يقدمون تفسيرًا كاملاً لسلوك الإنسان ، لأن (السلوكية) تتجاهل تجاربي الواعية ... التي تشكل في نظري .. الحقيقة الأولى» (أجروس وستانسيو : ١١٩) .

وفي نطاق نظريات علم الاجتماع يقول ألفين جولدنر: « سواء أعجبك هذا أو لم يعجبك .... وسواء عرفت ذلك أم لم تعرفه .... فإن علماء الاجتماع يصممون بحوثهم في إطار افتراضاتهم المسبقة ... فإذا أردت التعرف على طبيعة أي توجه سوسيولوجي فإن الأمر يتطلب منك ... في ضوء هذا أن تحدد الافتراضات العميقة التي يقوم عليها ذلك التوجه فيما يتصل بالإنسان والمجتمع ، .... وأنا إن أردت فهم طبيعة أي توجه نظري فإنني لا أنظر في المناهج التي يستخدمها وإنما أنظر -بدلاً من ذلك- في الافتراضات التي يقوم عليها من حيث نظرته للإنسان والمجتمع ... » ، وتضيف (بولوما) (Poloma,1979:1) التي أوردت هذا النقل عن (جولدنر) أن «كل نظريات علم الاجتماع تقوم على افتراضات حول طبيعة الإنسان وطبيعة المجتمع ، وأن هذه الافتراضات تعتبر الأساس الذي يقام عليه بناء الأطر النظرية المختلفة .... والمتخصصون في علم الاجتماع غالبًا ما يعمون عن الافتراضات التي تحتويها أطرهم النظرية » .

ومن هنا، فإننا نرى أن من واجبنا فيما يلي أن نمتحن بعض الافتراضات الأساسية التي تقوم عليها نظريات العلوم الاجتماعية ونظرية الممارسة في الخدمة الاجتماعية فيما يتعلق بكل بعد من الأبعاد الأساسية لعملية التوجيه الإسلامي للخدمة الاجتماعية ، مع مقارنتها بما نظنه مبدئيًا يتمشى مع التصور الإسلامي لتلك الأبعاد ، لعلنا نكتسب شيئًا من الاستبصار بتلك

المهمة، ولعلنا نوفق في الإشارة إلى بدايات الطريق في اتجاه انطلاق الخدمة الاجتماعية من منظور الإسلام.

المبحث الأول :

الطبيعة البشرية في المنظور الإسلامي

لو أننا قمنا بتحليل الافتراضات الأساسية التى تقوم عليها نظريات علم النفس الحديث فيما يتصل بالطبيعة البشرية لوجدنا مع كارل روجرز أن «لكل تيار في علم النفس فلسفته الضمنية الخاصة به عن الإنسان ، وهذه الفلسفات -وإن كانت في الأغلب لا تطرح بصراحة- (فإنها) تمارس نفوذها بأساليب خفية .... فالإنسان عند السلوكى مجرد آلة ، آلة معقدة، ولكنها مع ذلك قابلة للفهم (كآلة) ، وفي وسعنا أن نتعلم كيف نؤثر فيه ..... ليفكر ... ويتحرك ..... ويتصرف بالطرائق التى نختارها له. والإنسان عند الفرويديين كائن غير عقلانى ، رهين ماضيه بلا فكاك ، وحصيلة لذلك الماضي ، أي (حصيلة) عقله اللاواعى ... » ، ويضيف أجروس وستانسيو إلى هذا النقل عن روجرز قولهم بأن نظريات علم النفس تنظر للإنسان على أنه « مجرد كائن مادي»..، حيث ترى السلوكية مثلاً أن « جسم الإنسان هو الحقيقة الإنسانية الوحيدة » ، أما فرويد فإنه يبدأ دراسته مفترضًا أنه « لا وجود إلا للمادة » (٧٩- ٨٤ ، ١٢٠).

ومن الطبيعي أن من يسلمون بمثل هذه الافتراضات المختزلة حول الطبيعة الإنسانية ، والتى لا ترى في الإنسان أكثر من مجرد آلة أو حيوان مدفوع بدوافع مادية (و لم يطلعونا - بالمناسبة - هل لديهم من سلطان بهذا أو أثارة من علم !) لابد واصلون إلى تفسيرات للسلوك الإنساني تختلف عن تلك التى يسلم بها غيرهم من أصحاب النظريات المعارضة لهم ، كأصحاب الاتجاه الإنساني Humanistic Approach الجديد الذين يرفضون الافتراضات الأساسية للسلوكيين والفرويديين التى لم يقم عليها أي دليل علمي محقق بأن الإنسان مجرد آلة مادية أو حيوان تسيره غرائزه ، ويطالب أصحاب ذلك الاتجاه «بأنسنة» علم النفس، بحيث يعترف إلى جانب تلك العناصر المادية في الإنسان بأولوية تأثير الجوانب العقلية والروحية فيه (ويلاحظ أن الكثيرين من أصحاب

هذا التوجه يستخدمون هذا الاصطلاح الأخير غالبا بمعنى الجوانب الأخلاقية والجمالية كسمات منبثقة «تطوريًا» عن الجوانب الفيزيقية والبيولوجية) ، وإن كانوا لا يزالون متحرجين - لأسباب لا تخفى - من الاعتراف بأن للروح وجودًا حقيقيًا واقعيًا كاملاً ، وإن كان يختلف عن الوجود المادي بأنه غير مقيد بقيود الزمان والمكان ، أو الاعتراف بأن الروح هي مستقر «معرفة» الله عز وجل ، وبأنها هي وعاء الصلة به .

ومن الواضح أن التصور الإسلامي للطبيعة البشرية يستند إلى افتراضات تختلف اختلافا جوهريًا عن الافتراضات السابقة جميعًا ، وإن استوعبت جوانب الحق فيها كما سنرى ، وبديهي أن هذا التصور لابد أن يقودنا بالضرورة إلى تفسيرات للسلوك تختلف اختلافًا جوهريًا عن التفسيرات التى تقودنا إليها التصورات الوضعية المختزلة التى أشرنا إليها فيما سبق ، ورغم أن محاولة توصيف التصور الإسلامي للطبيعة البشرية تفصيلاً تخرج عن نطاق هذه الورقة ، وأن هذه المحاولة تحتاج لتضافر جهود المتخصصين في العلوم الشرعية والعلوم الحديثة ، إلا أننا سنشير فيما يلي فقط إلى بعض عناصر هذا التصور؛ لغرض المقارنة بالمسلمات والافتراضات التى وجدناها عند رجال علم النفس الحديث ، ولغرض بيان ما يترتب على الاختلافات بينهما من آثار عميقة في فهمنا للإنسان والمجتمع ، والتى تنعكس بدورها على تصوراتنا للإصلاح والتغيير المقصود في محيط الخدمة الاجتماعية .

فإذا بدأنا بتعريف الإنسان في كتابات الإسلاميين لوجدنا مثلاً أن الراغب الأصفهاني يميز في هذا الصدد بين مفهومين للإنسان : مفهوم عام ومفهوم خاص ، فالإنسان بالمعنى العام هو «كل منتصب القامة مختص بقوة الفكر واستفادة العلم »، وأما بالمعنى الخاص ، فالإنسان هو « كل من عرف الحق فاعتقده والخير فعمله بحسب وسعه »، والناس يتفاضلون بهذا المعنى ، وبحسب تحصيله تستحق الإنسانية التى تعني « فعل المختص بالإنسان » ، فتحصل له الإنسانية بقدر ما تحصل له العبادة التي لأجلها خلق (عفاف الدباغ ، ١٩٩١أ) ، وينبغي أن نلاحظ هنا أن الفروق بين المفهومين شاسعة حقًا ، وأن لها آثارها العميقة على سلوك الإنسان وحياة المجتمعات .

ولعلنا لا نكون قد ابتعدنا عن الحقيقة كثيراً إذا قلنا : إن التصور الإسلامي للطبيعة البشرية على هذا الأساس يقوم على الافتراضات الأساسية الآتية - أو على ما هو قريب منها - ويمكن لمن أردا مزيدًا من التفصيل أن يرجع إلى مقال أفدت منه كثيرًا حول «المنظور الإسلامي للطبيعة الإنسانية » (عفاف الدباغ ، ١٩٩١أ) :

١- الإنسان «كائن فريد» خلقه الله سبحانه وتعالى - مبدع هذا الكون وصاحب التصرف المطلق فيه ﴿أَلا لَهُ الْخَلْقُ وَالأَمْرُ﴾ (الأعراف : ٥٤) - وأن الله قد فضل هذا الإنسان على كثير من خلقه تفضيلاً .

٢- اقتضت مشيئته تعالى خلق الإنسان لغاية أو وظيفة رئيسة تتمثل في «عبادة الله» المتضمنة لمعرفته وتعظيمه وطاعة أمره، والقيام بما شرع لعمارة الأرض التى استخلفه فيها .

٣- الإنسان مخلوق من عنصرين: «جسد» خلق من طين و«روح» نورانية من أمر الله تحل في الجسد فتحييه ، ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلائِكَةِ إِنِّي خَالِقٌ بَشَرًا مِنْ صَلْصَالٍ مِنْ حَمَإٍ مَسْنُونٍ فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ﴾ (الحجر : ٢٨-٢٩)، وينتج عن اندماج الروح والبدن «نفس» تدبر هذا المخلوق وتعطيه وحدته وتكامله .

٤- يترتب على الطبيعة المادية الطينية للجسد وجود ميل طبيعي في النفس للإفراط وتجاوز الحدود، سعيًا وراء ضمان المحافظة على بقاء الإنسان واستمرار وجوده؛ مما ينتج في النفس صفات «كنفاذ الصبر والاستعجال» لما ليس عندها، «والشح والبخل» بما عندها، «والبطر والفرح والعُجب» بما تراها تميزت به عن الآخرين، «والجزع واليأس والهلع» عندما تفقده، «والمراء واللدد في الخصومة» إن تنازعته مع الغير، وهكذا .

٥- إذا ترك لتلك الصفات الفرصة لأن تعبر عن نفسها تعبيرا حرًّا غير مقيد فإنها تصبح غير وظيفيةDysfunctional، بمعنى أنها تتعارض مع متطلبات بقاء الإنسان في حياة اجتماعية تعاونية منظمة ، مع أن تلك الحياة الاجتماعية لازمة لإشباع حاجاته المتعددة، لأنه لم يخلق قادرًا على إشباعها منفردًا أبدًا .

٦- هنا يأتى دور الطبيعة «الروحية» للإنسان، والتى تمثل عنصر ارتباط

الإنسان بربه وخالقه ، والتي تقوم بمعادلة أو موازنة تلك الاتجاهات التجاوزية ، بما يعطي الإنسان قيمته الحقيقية كإنسان ، ويتجلى هذا الدور من خلال ما يلي :

أ- يتصف الله - خالق الإنسان والكون - بكل صفات الجلال والكمال ، فهو سبحانه القوي القادر العليم الحكيم ، المنتقم الجبار ، الرءوف الرحيم ، الغفور الودود .

ب- عرّف الله سبحانه وتعالى خلقه به وهم في عالم سابق على الوجود في هذه الدنيا ، فأشهدهم على ربوبيته ووحدانيته وهم في عالم الذر ، ﴿ وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي ءَادَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى ﴾ (الأعراف : ١٧٢)؛ كيلا يحتج أحد بعد ذلك بأنه كان عن هذا من الغافلين .

جـ- ثم إنه سبحانه - إيقاظًا وتدعيمًا لما أودعه كامنًا في هذه الفطرة- أرسل الرسل مذكرين ومبشرين ومنذرين ؛ لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل ، فمن حافظ على صفاء فطرته ونقاء سريرته فإنه يسارع عند سماع الرسل بالتصديق والانضمام إلى أهل الإيمان ، وأما من التوت فطرته فإنه يلتصق بالأرض وينضم إلى أهل التكذيب والضلال ، وهذا هو جوهر «الاختبار الإنساني» في هذه الحياة ، وهو أيضًا المحك الذي في ضوئه تتحدد «نوعية حياة» الإنسان .

د- فأما من آمن برسالات ربه ، ثم اهتدى بإرشاد الرسل ، فوعى رسالته ووظيفته في هذه الحياة ، وعرف حق ربه ، فوقف عند أمره ونهيه ، فإن ثمرة ذلك تتمثل في ضبط تلك الصفات التجاوزية البدنية وكبح جماحها ﴿ إِنَّ الإِنْسَانَ خُلِقَ هَلُوعًا إِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ جَزُوعًا وَإِذَا مَسَّهُ الْخَيْرُ مَنُوعًا إِلا الْمُصَلِّينَ الَّذِينَ هُمْ عَلَى صَلاتِهِمْ دَائِمُونَ وَالَّذِينَ فِي أَمْوَالِهِمْ حَقٌّ مَعْلُومٌ﴾ (المعارج : ١٩- ٢٤) .

وذلك إضافة إلى تحقيق الفلاح في الآخرة ﴿ وَأَمَّا مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ وَنَهَى النَّفْسَ عَنِ الْهَوَى فَإِنَّ الْجَنَّةَ هِيَ الْمَأْوَى ﴾ (النازعات : ٤٠- ٤١) ، والعكس صحيح على كل المستويات وبكل المقاييس .

٧- ثم إن الله جل وعلا رادُّ الناس إلى معاد ، ومحاسبهم على ما استخلفهم فيه فمجازيهم على أعمالهم في حياة

أخرى هي في التصور الإسلامي «الحياة» الحقيقية ، أما الدنيا بكل ما فيها فإنها دار ابتلاء واختبار في مدى ودرجة الالتزام بواجبات العبودية الحقة لله ، « فالإنسان الذي يقوم بالعبادة - التى من أجلها خلق - حق القيام فقد استكمل الإنسانية ؛ ومن رفضها فقد انسلخ من الإنسانية فصار حيواناً ودون الحيوان ، كما وصف الله الكفار» ﴿ إِنْ هُمْ إِلا كَالأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ سَبِيلاً﴾ (الفرقان : ٤٤)» (عفاف الدباغ ، ١٩٩١أ) .

٨- ومحور الحياة الروحية للإنسان هو «القلب» الذي يمثل الرابطة بين «المعرفة والاعتقاد» من جهة «والسلوك والإرادة» من جهة أخرى ، ويعرفه الإمام الغزالى بأنه هو «الروح الإنسانى المتحمل لأمانة ا لله ، المتحلي بالمعرفة ، المركوز فيه العلم بالفطرة ، الناطق بالتوحيد بقوله ﴿بَلَى شَهِدْنَا﴾، وهو بهذا محل معرفة الله عز وجل» (عفاف الدباغ : ١٩٩١أ : ١١)، فإذا قام القلب بوظيفته الروحية المتمثلة في معرفة الله عز وجل وحبه وعبادته وذكره وإيثار ذلك على كل شهوة سواه ، استقامت حياة الإنسان ككل ، فجاء سلوكه متمشيا مع ما يرضي خالقه وبارئه ، ومثل هذا الإنسان يحيا حياة طيبة مليئة بالطمأنينة والسكينة ، ويعيش من حوله في راحة منه ، حتى إذا جاء أوان الارتحال ..... القريب دائمًا .. عن هذه الدنيا كان مآله نعيم الآخرة ﴿مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَى وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهُ حَيَاةً طَيِّبَةً وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُمْ بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ (النحل : ٩٧) وأما إذا مرض القلب فلم يقم بتلك الوظائف فإن ذلك يكون مدعاة لاضطراب حياة الإنسان ككل ، فيعيش معيشة ضنكًا مهما تقلب في زخارف الدنيا، وكان الناس منه في بلاء وشر ، ثم هو في الآخرة من الخاسرين ، ﴿وَمَنْ أَعْرَضَ عَنْ ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنْكًا وَنَحْشُرُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَعْمَى﴾ (طه : ١٢٤) .

فإذا قارنا بين المسلمات التى تقوم عليها العلوم الاجتماعية والسلوكية المعاصرة وبين تلك المسلمات المنطلقة من هذا التصور الإسلامي لوجدناه كالفرق بين الثرى والثريا ، فتلك العلوم تقدم لنا صورة جزئية منقطعة عن سياقها لكائن مادي معزول كأنه وجد من فراغ ، وكأنه يعيش في فراغ ، لا

صلة له بالكون الذي هو جزء منه ، ولا بموجد الكون الذي خلقه وصوره ، مع تجاهل كامل لما كان قبل وجود الإنسان في هذه الدنيا (كالإشهاد على الوحدانية في عالم الذر) ولما يكون بعد انقضاء هذا الوجود (كالبعث والجزاء) ، ويترتب على هذا كله إهمال الجوانب الروحية المتصلة بمعرفة الله سبحانه وتعالى ، وإهمال العمل وفقًا لمتطلبات تلك المعرفة ، مع أن هذا الجانب بالذات - الذي يدور حوله الوجود الإنسانى كله في المنظور الإسلامي - قد يكون هو البعد الحاكم على كل ألوان سلوك الإنسان والموجه لها .

وإن أي نظرية تستبعد من افتراضاتها الأساسية حول طبيعة الإنسان جوانبه الروحية - بدءًا من الإشهاد على الوحدانية المغروس في الفطرة ، إلى الإيمان بالله واليوم الآخر المتضمن في رسالات الرسل ، إلى الآثار المترتبة على تقوى الله العظيم أو عصيانه - لا يمكن أن توصلنا إلا إلى نتائج خاطئة تماما أو مبتورة على الأقل فيما يتصل بالسلوك الإنساني ، ومن هنا فإن من أول واجبات التوجيه الإسلامي للخدمة الاجتماعية هو استجلاء هذا البعد الهام المتصل بالطبيعة البشرية في مختلف جوانبه باعتباره الأساس الذي تبنى عليه بقية الأبعاد الأخرى ، مع استيعاب تلك العوامل المادية التى أسرفت العلوم الحديثة في تقدير أهميتها ، ووضعها موضعها الصحيح ، في تكامل واتساق مع حقائق هذا الوجود المشاهدة التى لا يمكن إنكارها .

المبحث الثاني :

السنن النفسية والاجتماعية

قد يكون في حكم المستحيل إعطاء نظريات كل من علم النفس ، وعلم النفس الاجتماعي ، وعلم الاجتماع ، حقها فيما يتصل باستعراض ما انطوت عليه مما يدخل في نطاق وصف أشكال الانتظام ، أو القوانين ، أو السنن التي تحكم السلوك الفردي والترتيبات الاجتماعية في النطاق الذي يمكن أن تتسع له مثل هذه الدراسة ؛ ذلك أن سوق النظريات في تلك العلوم غاصة بعشرات من النظريات المتوافقة حينًا والمتصارعة أحيانًا ، والتى يركز كل منها على تفسير جانب أو آخر من جوانب السلوك الفردي أو التنظيم الاجتماعي ، وإن زعم المبالغون من أتباعها أنها كفيلة وحدها بتقديم

التفسير الأكمل ، في حين أن هناك ما يشبه الاتفاق بين العلماء على أن كل النظريات مجتمعة لم تفلح في إعطاء تفسيرات مرضية للسلوك الفردي والاجتماعي حتى الآن (راجع : إبراهيم رجب ، ١٩٩١) .

ولذلك فليس أمامنا هنا من خيار إلا الاقتصار على عرض بعض الاتجاهات العامة في تفسير السلوك الفردي والترتيبات المجتمعية؛ مما يمكن اعتباره عينة ممثلة لتلك الاتجاهات بصفة عامة ، وبما يمكّننا من تجاوز الوصف إلى التحليل والنقد ، ثم المقارنة بما نجده من أطر نظرية مستمدة من التصور الإسلامي للإنسان والمجتمع .

لقد حاول بعض المشتغلين بتعليم الخدمة الاجتماعية مراجعة وتلخيص أهم النظريات التى تصدت لفهم السلوك البشري وتفسيره؛ لتكون أساسًا يستند إليه الأخصائيون الاجتماعيون في تدخلهم المهني ، والعبارة الآتية تمثل الرؤية التى توصل إليها اثنان منهم ، هما: بيرجر وفيديريكو للصورة التى تواجهنا في هذا المجال : « إن السلوك البشري بالغ التعقيد والتنوع ، وأحد الأسباب المؤدية لذلك هو تعدد المصادر التى ينبع منها السلوك ، وهي المصادر البيولوجية ، والنفسية ، والثقافية ، وتلك المتصلة بالبناء الاجتماعي ... ورغم أنه يبدو لنا أن المعرفة التى تتيحها لنا العلوم البيولوجية والسلوكية والاجتماعية قاصرة ومتناقضة بشكل مخيف ، فإن علينا كمهنيين أن نتدخل لإحداث تغييرات (مرغوبة) في حياة الأفراد والجماعات والمنظمات والمجتمعات المحلية والمجتمع الكبير ، ولو أننا انتظرنا حتى تصلنا كل الحقائق (العلمية التى نحتاجها) لكُنّا ببساطة كمن يجلس «ليعزف ويترك روما تحترق» (Berger & Federico, 1985 : 26)، ثم إن المؤلفين يمضيان بعد ذلك في محاولة حصر المفاهيم التى تقدمها لنا العلوم السلوكية والاجتماعية تفسيرًا لتأثير العوامل الوراثية والجسمية على السلوك، ثم يتبعان ذلك بفحص تأثير العوامل الإدراكية والمعرفية والوجدانية ، ثم العوامل المتصلة بالبناء الاجتماعي كالنواحي الأسرية والاقتصادية ، ثم العوامل المتصلة بالإطار الثقافي للمجتمع، ولايكتفي المؤلفان بدارسة الآثار المباشرة لكل نوع من العوامل ، بل يتناولان الطريقة التى تتأثر بها كل مجموعة من

تلك المجموعات الأربعة ببقية مجموعات العوامل الأخرى ، ويبينان أثر ذلك على سلوك الإنسان في حدود المعرفة العلمية الراهنة ، وقد نحا المؤلفان في هذا العرض نحوًا انتقائيًا ، فتعرضا لمفاهيم مستمدة من أطر نظرية مختلفة ، دون إشارة إلى تلك الأطر تحديدًا في بعض الأحيان .

أما آندرسون وكارتر (Anderson & Carter, 1974) . فقد حاولا أيضًا التوصل إلى ما يشبه الخريطة الشاملة للأطر المفسرة « لسلوك الإنسان في البيئة الاجتماعية» ، على الوجه الذي يمكن للأخصائيين الاجتماعيين استخدامه لتوجيه ممارساتهم المهنية ، وذلك من خلال عرض أكثر نظريات العلوم الاجتماعية شيوعًا واستخدامًا في محيط الخدمة الاجتماعية ، فقاما بعرض الأفكار الأساسية لتلك النظريات في إطار مستمد من نموذج الأنساق الاجتماعية ، وقد تعرض المؤلفان فيما يتصل بتفسير سلوك الإنسان لنظرية التحليل النفسي عند كل من فرويد وإريكسون ، ثم للنظرية السلوكية عند واطسون وسكنر ، ثم للنظرية المعرفية عند بياجيه باعتبارها تمثل الأساس للتوجهات النظرية في الخدمة الاجتماعية في هذا المجال ، ولما كنا قد تعرضنا في المبحث السابق للتوجهات العامة لتلك النظريات بالنقد، فإننا سنكتفي بذلك وننتقل للحديث عن نظريات التنظيم الاجتماعي؛ حتى تكتمل أمامنا صورة المنطلقات التى تنطلق منها هذه العلوم الحديثة .

لقد كفانا عالم الاجتماع الأشهر مارثين أولسن (Olsen, 1988 : 239-257) – مؤنة البحث والاستقصاء عندما استعرض المفاهيم الرئيسة لستة مما اعتبره أكثر النظريات شيوعًا في تفسير التنظيم الاجتماعي ، وهي نظرية التبادل Exchange theory ، ونظرية التفاعل الاجتماعي Interaction theory، والنظرية الإيكولوجية Ecological theory، ونظرية القوة Power theory، والنظرية المعيارية Normative theory، ونظرية القيم Value theory، وقد نوّه أولسن أنه بالرغم من أن كلاً من هذه النظريات يسهم في زيادة فهمنا للحياة الاجتماعية المنظمة فإن أي نظرية منها ليست كافية وحدها ، وأشار إلى أن أهم مطلب ملح في التنظير السيولوجي المعاصر هو «تركيب هذه الأطر النظرية المختلفة في شكل نظرية أكثر تكاملاً

وكفاءة لتفسير التنظيم الاجتماعي » (P 240) .

وتقوم **نظرية التبادل** باختصار على أن التنظيم الاجتماعي يقوم على أساس من «عمليات تبادل مبنية على المصلحة الشخصية للأشخاص الذين يشتركون في التفاعل Actors ، والذين يسعون للحصول على منافع لهم من خلال تبادلات قائمة على الأخذ والعطاء مع الآخرين ، ولكن مع مرور الوقت فإن هذه العمليات التبادلية تتطور لتتخذ شكل أنماط من الترتيبات المؤسسية ، وتؤدي إلى ظهور معايير ثقافية يلتزم بها المشاركون في التبادل» .

أما **نظرية التفاعل** فترى أن عملية التنظيم الاجتماعي تبدأ من خلال تفاعلات اجتماعية بين الأفراد من خلال ما يقوم به كل مشارك في التفاعل من تفسير للمواقف التي تقابله في ضوء مردودها على تحقيقه لأهدافه ، والنظرية بهذا ترتكز على أن الفرد لايستجيب للسلوكيات الظاهرة ، وإنما «للمعاني التي يضفيها هو والآخرون على الأفعال والأشياء .. بحيث أن أفعاله اللاحقة تتشكل في ضوء تفسيراته السابقة للموقف » . والتنظيم الاجتماعي عند أصحاب هذه النظرية يتكون من الأفعال الجمعية للأفراد الذين يفكرون في تحقيق أهدافهم من خلال أفعال تعاونية في مواقف يعطونها تفسيرات من لدنهم باستمرار ، «والتنظيم الاجتماعي إذن هو حصيلة لاتفاق الرؤية حول كيفية التصرف في المواقف المعينة ، مما يؤدي إلى تشابه في التصرفات بين الأفراد ، يسمح بوجود قدر من الاستقرار في المواقف التي يتصرف فيها الأفراد» ، ومن هنا فإن الثقافة المشتركة التي تتكون من المعاني والأفكار التي يعتنقها الأفراد المتفاعلون تعتبر أكثر أهمية بكثير من التنظيمات المؤسسية ، «... فإذا ما ظهرت الثقافة المشتركة بين عدد من الأفراد فإنها تؤثر على أفعالهم الجمعية وتوجهها ، وإن كانت لاتحسمها حتمًا بشكل كامل ، فهي تقدم لهم تفسيرات للحياة الاجتماعية ، كما تبين لهم توقعات الأدوار والتعريفات المعتمدة للمواقف الاجتماعية ، وفوق هذا فإن هذه المعايير والأفكار الثقافية يتم إدماجها في شخصيات الأفراد خلال عملية التنشئة الاجتماعية » فتصبح موجهة لسلوكهم .

أما **نظرية القوة** فتقوم باختصار على

أن القوة الاجتماعية في كل صورها سواء في ذلك القوة الجبرية أو السلطة المشروعة أو السيطرة أو الجاذبية إنما هي سبب ونتيجة لكل تنظيم اجتماعي ، كما تقوم على أن القوة الاجتماعية ليست موزعة بطريقة متساوية بين أفراد المجتمع وجماعاته ، فهناك من يتحكمون في القوة الاجتماعية وهناك من هم أقل قوة ، ولكن المدارس المختلفة في داخل النظرية تختلف حول ما إذا كانت هناك قلة مترابطة من ذوي النفوذ في المجتمع (الصفوة) تتحكم دائمًا في مصائر الكثرة، أو ما إذا كانت هناك مراكز متعددة للقوة تتنافس فيما بينها على حيازة القوة في أي مجتمع Elitist Vs Pluralist .

وترى **النظرية الإيكولوجية** أن التنظيم الاجتماعي ينشأ عندما تحاول التجمعات البشرية التعامل مع بيئاتها باستخدام المعرفة التقنية المتاحة ؛ للحصول على الموارد الضرورية للبقاء أو لتحقيق أهداف أخرى ، وتقوم على فكرة «الاعتماد المتبادل» Interdepend-ence بين أفراد المجتمع على أساس أن هذه الاعتمادية تجبرهم على إيجاد نوع من التنظيم الذي يسمح لهم بالبقاء أو بتحقيق أهدافهم .

ويرى أصحاب **النظرية المعيارية** أن المعايير المشتركة تنبت من الحياة الاجتماعية ؛ ذلك أن الأفراد إذ يسعون لتحقيق أهداف مشتركة تحت ظروف حياتية متشابهة ، فإنهم يكتشفون بعض أنماط الحياة التي يرونها مفيدة أو بعض الحلول الجيدة لمشكلاتهم المشتركة ، ويميلون بالتالي لتكرار تلك الأنشطة ، ويتناقلون هذه الأفكار فيما بينهم ، مما يؤدي بالتدريج إلى ظهور طرق موحدة للتعامل مع مواقف الحياة الأساسية . ومع الوقت فإن هذه المعايير تنفصل عن المواقف التي نبتت في إطارها ، ويتم تعميمها لتغطي أنواعًا جديدة من المواقف ، وبهذا تصبح العنصر «المحوري» لثقافة المجتمع أو لتنظيمه ، وتصبح ملزمة أخلاقيًّا للآخرين ، فتحدد الطريقة التي ينبغي أن يسلكوا بها في موقف معين ، ثم إن هذا الالتزام الأخلاقي قد يُدْعَم بفرض عقوبات على المخالفين بقوانين تصدرها الدولة .

أما **نظرية القيم** عند بارسونز فتقوم على أن «القيم المشتركة» Common Values تشكل كل جوانب الحياة الاجتماعية وتتحكم فيها ، ويتم التعبير

عن هذه القيم في شكل معايير Norms ، تدخل بدورها في البناء المؤسسي للتجمعات Collectivities ، ويتم تشربها حتى تصبح جزءًا من الشخصيات Personalities ، وبلغة أخرى فإن النظرية تبدأ بوجود مجموعة من القيم المشتركة المتفق عليها في إطار النسق الثقافي Cultural System ، ولكن معانيها الأساسية تستمد من «إدراك الحقيقة النهائية» Ultimate Reality ، ويمكن لهذه القيم أن تتغير مع الوقت نتيجة للتغير في إدراك « الحقيقة النهائية»، ثم إن القيم الاجتماعية تعطي الشرعية لتجمعات من المعايير المتخصصة، وهذه المعايير المشروعة تتحكم بدورها في أنشطة التجمعات المحددة في داخل كل نسق فرعي ، وأخيرًا فإن الأفراد الذين يقومون بأدوارهم يتم التحكم فيهم وتوجيههم عن طريق المعايير المجتمعية التي تصبح جزءًا من شخصياتهم خلال عملية التنشئة الاجتماعية .

ويلاحظ أن هذه النظريات تتدرج من حيث محاولة التفسير بين أول خطوات عملية التنظيم الاجتماعي وأواسطها وأواخرها ، فنجد أن نظريات التبادل والتفاعل هي من نوع النظريات التحليلية الذرية، بمعنى أنها تستهدف تحليل عملية التنظيم الاجتماعي إلى عناصرها الأولية لتفسر لنا كيف ينبت التفاعل بين الأفراد كبداية لإيجاد الحياة الاجتماعية المنظمة ، أما نظرية القوة والنظرية الإيكولوجية فهما أكثر اهتمامًا بالمراحل الوسطى من مراحل عملية التنظيم الاجتماعي والمتصلة بأنماط التنظيم المؤسسي البنائي للمجتمع ، في حين أن النظرية المعيارية ونظرية القيم تركزان على نهاية عملية التنظيم الاجتماعي والمتمثلة في مستوى الثقافة Culture ، وإن كانت النظرية المعيارية تعطي اهتمامها الأول إلى الموجهات والأوامر الأخلاقية التى ترى أنها تشكل الحياة الاجتماعية مباشرة - كما يقول أولسن - في حين أن نظرية القيم تعطي اهتمامها الأول إلى «القيم الأساسية» التى يتم ترجمتها بدورها إلى معايير وقواعد .

والحق أن من يتفحص النظريات السابقة جميعًا ليتعرف على الافتراضات الأساسية التى تنطلق منها فيما يتصل بالإنسان والمجتمع ـ استجابة للنصيحة القيمة التى قدمها لنا ألفين جولدنر ـ

لابد واصل إلى نتيجة مؤداها أن تلك النظريات إنما تبدأ وتنتهي بالإنسان ، وكأنه جاء من فراغ وينتهي إلي عدم ، وأنه بين هاتين النقطتين مجرد كائن عضوي آخر تدفعه حاجاته دفعًا إلى تنظيم علاقاته مع غيره ، لهدف واحد هو المحافظة على بقائه حتى لا يهلك قبل الأوان ، أما عن جوهر هذه الحياة وعمادها ... أما عن حياته الروحية ومتطلباتها ، وعن صلته بخالقه وآثارها ، وعن شرائع ربه التى ارتضاها لخلقه ، وأما عن البعث والحساب والجزاء في يوم تشخص فيه الأبصار ، وأما عن الحياة الأخرى التى هي الحياة الحقيقية بكل معنى لاينكره إلا الجاحدون ... فكل هذه الجوانب غائبة غيابًا تامًّا عن تلك النظريات جميعًا .

وحتى عندما يقوم هؤلاء المنظرون بدراسة ما يسمى عندهم «بالظاهرة الدينية» أو «بالنظام الديني» كنظام اجتماعي في إطار تلك النظريات ، فإن الدين عندهم سرعان ما يؤول إلى مجرد اختراع بشري ، ابتكره الإنسان؛ ليساعده على البقاء في مواجهة الظروف الطبيعية والاجتماعية القاسية ، أما الاعتراف بمصدر متعال إلهي للعقائد الدينية فأمر يخرج عندهم بالكلية عن نطاق العلم ، فيدخل في باب الخرافات عند المتطرفين منهم ، أو في باب ما لا يجوز للعالم أن يشغل به نفسه عند أهل الاعتدال .

ولعل نظرية الأنساق لتالكوت بارسونز تعطينا مثالاً لموقف رجال علم الاجتماع من أحد كبار منظريهم عندما «يظنون» أنه قد تخطى الحدود الموهومة بين «العلم الاجتماعي» والعلم الغيبي... حتى عندما تحس أن الرجل قد اقتنع أو أدرك أن حياة الناس وتنظيم المجتمعات يتطلب ما هو أكثر من تلك النظرات الإنسانية القاصرة ، وأكثر من ذلك الوجود الحائر البائر ، فلقد أوضح تالكوت بارسونز أن « الحياة الإنسانية في كليتها » والتى سماها Action Frame of Reference(وإعادة صياغة المفهوم هنا هي لأولسن» يمكن تقسيمها إلى أربعة مستويات من الأنساق التى يعلو بعضها فوق بعض ، بحيث يكون هناك باستمرار تيار من المعلومات والقرارات Information , Decisions هابطًا من الأنساق الأعلى إلى الأنساق الأدنى، كما يكون هناك تيار مستمر من الطاقة Energy صاعدًا من الأنساق

الأدنى إلى الأنساق الأعلى ، وهذه الأنساق الأربعة تبدأ - من أعلى إلى أسفل - بالأنساق الثقافية ، التى توجه الأنساق الاجتماعية التى توجه الأنساق الشخصية ، التى توجه الأنساق العضوية، ولكن بارسونز يضيف إلى ذلك أن « البيئة الطبيعنة » تقع في مستوى أدنى من الأنساق العضوية ، وأنها المصدر لكل الطاقة التى تتطلبها الحياة البشرية ، وأنه - وهذا هو ما يهمنا الآن - «فوق الأنساق الثقافية يقع عالم الحقيقة النهائية Ultimate Reality والذي هو المصدر النهائي لكل تحكم سيبرنطيقي في الأنشطة الإنسانية» (Ols-en : 254) ، فماذا كان موقف علماء الاجتماع من هذا الفرض ؟

لقد كان أول نقد وجه لبارسونز هو التساؤل عن ماهيه ذلك المصدر للقيم، حيث رأوا أن بارسونز لم يبين لنا ماهية عالم «الحقيقة النهائية» ، ويضيف أولسن « أن الكثيرين من النقاد يرون أن تصور بارسونز للحياة الاجتماعية هو أقرب للفلسفة المثالية البحتة ، حيث تتنزل القيم من عالم علوي يخرج عن نطاق التحكم البشري جزئيًا أو كليًا » (P. 257) ، وبطبيعة الحال، فإن مثل هذه التهمة تعتبر - إذا ثبتت - طعنًا خطيرًا في منهجية بارسونز تكاد تخرجه عندهم من مصاف العلماء.

ولكن ما موقفنا نحن كمسلمين نؤمن بالله واليوم الآخر من مثل هذه القضية ؟ هل يجوز لنا التسليم مع هؤلاء «العلماء» أن الإنسان ليس إلا مجرد كائن عضوي منقطع إلا عن نفسه ، مدفوع بغرائز وآليات لا هدف لها إلا حفظ بقائه ، وأنه يبنى نظمه الاجتماعية وليس له من موجه إلا ما يتحصل عليه من فتات وقائع خبرته ، المحكومة بحدود عقله وتهافت رؤيته ، دون هداية من فطرة في داخله ، أو شريعة إلهية مؤيدة لمقتضيات تلك الفطرة من خارجه؟ ... إن من الواضح أنه لا يجوز لنا - دينًا وعقلاً - أن نستبدل الذي هو أدني بالذي هو خير ... ونحن من الناحية المنهجية مطالبون بإعادة النظر في هذه الأنظار البشرية القاصرة ، ومطالبون باستلهام التصور الإسلامي كبديل أو كمكمل لمثل تلك الأنظار ، عسى أن نكون من المهتدين ... وعسى أن نكون من المفلحين .

لقد تبين لنا -بوضوح مما عرضنا في المبحث السابق- أنه لا يمكن بأى حال

فهم «الإنسان» في حياته الفردية أو المجتمعية إلا في ضوء ذلك البعد الروحي المتصل «بوعى» الإنسان بوجود ربه ومليكه ، و «معرفته» بصفات الخالق وأسمائه وكمالاته ، وما يترتب على ذلك من نوع «صلته» وصفة ارتباطه بالله عز وجل ، ودرجة استعداده لملاقاته في «اليوم الآخر» يوم البعث والجزاء . فهذا البعد الروحي هو الذي يعطي حياة الإنسان معناها الحقيقي ، وهو الذي ينتزع منها سمات العبثية والعدمية ومعاداة الحياة الاجتماعية المنظمة التى نجدها لدى أصحاب الاتجاهات المادية والوجودية والفرويدية.

والمتأمل لحقيقة التصور الإسلامي للطبيعة الإنسانية لا يملك إلا التسليم بالمكانة المحورية التى تشغلها الجوانب الروحية في حياة الإنسان ، بما يميز هذا التصور بوضوح ويباعد بينه وبين غيره من التصورات البشرية التى تقف عند حدود الحياة الدنيا ، ﴿ذَلِكَ مَبْلَغُهُمْ مِنَ الْعِلْمِ﴾ (النجم : ٣٠) وكأنها هي البداية وهي النهاية ، فتجعل من الإنسان كائنًا تافهًا ضعيفًا لا وزن له فى هذا الكون ولا كرامة . أما التصور الإسلامي القائم على محورية الجوانب الروحية المتعلقة بصلة الإنسان بربه فإنه يضع حياة الإنسان ووجوده الموقوت في هذه الدنيا المتحولة الزائلة في إطارها الكونى والإلهي الأشمل والأدوم ، ومن هنا تتضح الأهمية القصوى لمسألة «المحافظة على صفاء الفطرة ونقائها» ، حتى تصح رؤية الإنسان لنفسه ولهذا الكون ، وحتى تستقيم صلته بربه ، في الاتجاهات التى تجلب له سعادة الدارين.

فإذا صح لدينا هذا التصور لزم عنه أن يكون الهدف الأول لسلوك الفرد ، والمهمة الأولى للمجتمع المسلم ، هو في الحفاظ بكل وسيلة ممكنة على صفاء الروح ونقاء الفطرة – التى فطر ا الله الناس عليها – على مدار حياة الإنسان على ظهر هذه الأرض بكل مراحلها ، حتى إذا جاء يوم البعث والنشور كان ممن ﴿أَتَى اللَّهَ بِقَلْبٍ سَلِيمٍ﴾ (الشعراء : ٨٩)، مما يعطى وجود الإنسان في الحياة الدنيا قيمته الحقيقية من حيث هى ممر إلى حياة الخلد الحقيقية ، عندما تؤوب الروح إلى موطنها ومستقرها من رضوان الله الدائم في نعيم مقيم .

وعلينا أن ننتبه –هنا– إلى أن نوع الحياة المنطلقة من مثل ذلك « القلب سليم » تختلف اختلافًا –يكاد يكون

كليًّا- عن نوع الحياة التى طمس فيها على القلب ، فالإنسان الذي صفا قلبه واستقامت فطرته يكون توكله على ا لله لا على نفسه أوالآخرين ، ويكون أنسه بالله ووحشته من الناس ، فيعيش حياة مختلفة وجوديًا ، وكأنه بالتعبير الدارج يعيش « على موجة مختلفة » ، فحياته الداخلية مطمئنة هادئة .... لا تفجعه الفواجع .... ولا تطغيه النعم .... وإنما هو يعيش بين الصبر والشكر على مستوى يستحيل أن يتوفر لغيره ممن كبرت الدنيا في عينه .. ممن يصاب بالجزع والنكد إذا فقد من دنياه شيئًا قليلاً ، ولا يأبه بضياع أخراه بكليتها ، أنسه بالناس وبما في يديه من أعراض زائلة ... ووحشته من الله ومن كل ما يذكره به ، فشتان بين النمطين من أنماط الحياة .

ولعل من المناسب أن ننتقل الآن لنعرض بعض الجوانب المختارة من العمليات الفردية والاجتماعية التى نتصور أنها وثيقة الاتصال «بالمحافظة على صفاء القلب ونقاء الفطرة » لتحقيق مثل هذا المستوى الرفيع من الحياة الراقية ، ولكننا نود أن نشير إلى أن هذه العمليات تذكر هنا كمجرد أمثلة يمكن القياس عليها أو إجراء الحوار حولها ، مع ملاحظة أن اهتمامنا في هذا العرض ليس منصبًّا على «الآليات» التى تحكم سير الأنساق «الشخصية» Personality Systems أو«الاجتماعية» Social Systems في ذاتها (إذا استعرنا اصطلاحات تالكوت بارسونز (Albert Reiss ,1968 : 2-3) ولكننا أكثر اهتمامًا « بتوجه » تلك الأنساق أو ما يمكن اعتباره « النسق الثقافي » الموجه لتلك الأنساق من أعلى (Olsen .1968: 253- 257) ، وبلغة أخرى، فإننا لن نهتم ببيان السنن والضوابط والشروط التى تضمن فاعلية تحقيق تلك الأنساق «لأهدافها » بصرف النظر عن ماهية تلك الأهداف ، فذلك خارج نطاق اهتمامنا؛ نظرًا لوفرة الكتابات التى تتناول هذه الآليات تفصيلاً في أدبيات العلوم الاجتماعية الحديثة ، كما أن توصيف تلك الآليات من جهة أخرى ليس محل الاختلاف مع التصور الإسلامي ، ولكن قضيتنا أكثر اتصالاً بنوع «الأهداف » التى تسعى الأنساق الشخصية والاجتماعية لتحقيقها وبيان صلة ذلك بالإطار الأشمل للنسق «الثقافي» المنطلق من التصور الإسلامي.

أولاً : التنشئة الاجتماعية في المجتمع المسلم :

١-تتحمل الأسرة المسئولية الأولى في الحفاظ على سلامة فطرة أبنائها من الناحية العقيدية ، قال صلى الله عليه وسلم: (ما من مولود إلا ويولد على الفطرة، فأبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه) .

٢- تتحمل الأسرة من جهة أخرى مسئولية تدريب أبنائها على تحقيق التوازن بين الإشباعات المادية والروحية ، فالأسر التى تقوّي عند أبنائها استمراء الإشباعات المادية مع إهمال الجوانب الروحية ، تجعلهم يشبون على اتباع الشهوات والأهواء التى تطمس الفطرة .

٣- التعويد على ممارسة العبادات والطاعات منذ الصغر يساعد على تحقيق الأهداف السابقة؛ إذ إنها تعين الأبناء وتيسر عليهم الطاعة والامتثال لأوامر الله ، كما تجعلهم يشبون على التوكل عليه والثقة فيما عنده أكثر من ثقتهم بما في أيديهم ، وأما إذا لم تقم الأسرة بمسئولياتها الدعوية فإن الأبناء ينشئون على انحراف الاعتقاد واستمراء البدع ، واتباع الهوى والشهوة ، وتلك هى الأمراض التى تصيب «القلوب» والتى يترتب عليها اضطراب الحياة الدنيا ، والخسران المقيم في الآخرة .

٤- إذا انطلقت المدرسة بمناهجها ومناخها اليومى والعلاقات بين طلابها والعاملين فيها من نفس النسق القيمى الدعوي ، فإن هذا يدعم ما قامت به الأسرة من جلاء للفطرة وتهذيب لنفوس الشباب ، وكذلك أجهزة قضاء أوقات الفراغ وأجهزة الترويح وأجهزة الإعلام وجميع أجهزة وأدوات التوجيه المجتمعي، إذا انطلقت من نفس المنطلقات؛ فإن ذلك يؤدى في النهاية إلى أن يتنفس الشباب (والبالغون) نسمات العقيدة الصافية في كل مراحل حياتهم؛ فتصح قلوبهم وعقولهم وتسمو أرواحهم ويستقيم سلوكهم حتى يلقوا ربهم غير مبدلين ولا مفتونين ، ﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ نَتَقَبَّلُ عَنْهُمْ أَحْسَنَ مَا عَمِلُوا وَنَتَجَاوَزُ عَن سَيِّئَاتِهِمْ فِي أَصْحَابِ الْجَنَّةِ وَعْدَ الصِّدْقِ الَّذِي كَانُوا يُوعَدُونَ﴾ الأحقاف : ١٦) .

٥- والعكس صحيح فإذا أهملت الأسرة واجبها الدعوي ، فإن الأبناء يصابون بأمراض الشبهات والشكوك والشهوات التى تصيب قلوبهم ،

وكذلك إذا أهملت المدرسة جانب المحافظة على سلامة الفطرة مكتفية بسلامة الأبدان وتعليم العلوم والصناعات ، وإذا تاهت أجهزة الترويح والإعلام عن أهداف الحياة في الإسلام ، وخبطت في كل واد فإن النتيجة المحتومة لهذا كله هي التشتت والاضطراب والقلق والإحباط المستمر الملازم للأفراد والمجتمعات ، ﴿ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلا رَجُلاً فِيهِ شُرَكَاءُ مُتَشَاكِسُونَ وَرَجُلاً سَلَمًا لِرَجُلٍ هَلْ يَسْتَوِيَانِ مَثَلاً﴾ (الزمر : ٢٩) ، وهم في الآخرة من الخاسرين.

ثانيا : توفير الظروف البنائية المواتية :

١-يقوم التصور الإسلامي على ضرورة إقامة الترتيبات المجتمعية التى تضمن لأفراد المجتمع أفضل إشباع ممكن لحاجاتهم المادية والنفسية والاجتماعية ، أو بالأصح تضمن «إتاحة الفرصة» أمامهم لإشباع تلك الحاجات في إطار التوجيهات الإلهية، والقوى الروحية التى تفرض تعديلات على ما يعبر عنه «بأفضل إشباع ممكن» ليترك المجال مفتوحًا أمام كل إنسان ليرتفع عن قيود الأرض إلى أرفع قدر يستطيعه ، أو ليتوقف عند حدود استطاعته ما دامت في نطاق «القصد» والاعتدال .

٢- ويرتبط بهذا المبدأ توفر «العدالة الاجتماعية» المتضمنة لحسن توزيع الثروة من خلال الترتيبات الوجوبية كالزكوات ، أو الطوعية كالصدقات ، أو من خلال التربية الدعوية التى تغرس في الفرد معنى العطاء دون حساب ، مع المحافظة في الوقت ذاته على حق الملكية الفردية ، ومع شيوع عواطف التراحم والتواد بين المعطى والمتلقي ، دون مَنّ ولا أذى ولا استعلاء .

٣- منع التظالم بكافة صوره وأشكاله وألوانه، ووضع الضوابط التى تكفل ذلك حتى يشعر جميع أبناء المجتمع المسلم بملكيتهم لهذا المجتمع وبانتمائهم له؛ فيضمحل الاغتراب والإحباط ونزعات العدوان إلى أقل حد ممكن .

ثالثًا : مسئولية الفرد عن اختياراته وسلوكه :

١-مع التأكيد على دور الترتيبات البنائية فإن التصور الإسلامي يقوم على أن الإنسان أيضًا مسئول عن المحافظة على نقاء فطرته وسلامة قلبه وتزكية نفسه ، ﴿وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا﴾ (الشمس : ٧-١٠) .

٢- طاعة الله فيما أمر ونهى ، تسليمًا لحكمه ، وثقة في علمه وحكمته ، ووعده ووعيده ، هى الضمان لسلامة القلب ، والعكس صحيح، فالسلوك المنحرف ينكت على القلب نكتًا سوداء حتى تكاد تعميه عن رؤية الحق فلا يراه حقًا، وتكاد تجعله يكره ما ينفعه من الخير ويحب ما يضره من كل باطل ﴿كَلا بَلْ رَانَ عَلَى قُلُوبِهِمْ مَا كَانُوا يَكْسِبُونَ﴾ (المطففين : ١٤) .

٣- يحتل مفهوم «مجاهدة النفس» مكانا محوريًا في الحياة الداخلية للإنسان المسلم ، فالنفس (المتمثلة في تيار الوعى الإنساني) تتنازعها قوتان : الدوافع المادية البدنية الأرضية التى تلح على الإشباع المباشر ، وتنزع إلى الظلم والتجاوز في ذلك ، والنوازع الروحية التى تتوق إلى القرب من خالقها وإرضاء بارئها الذي تستشعر حبه وتشفق من غضبه وعقابه ، والتى ترتفع بالإنسان إلى آفاق تضمحل معها قيمة إشباع الحاجات الدنيا إلى حد كبير، يصل إلى استعذاب الاستشهاد في سبيل ا لله ، رغم أنه يعني زوال النفس الواعية المكونة من البدن والروح ، كما يعنى فناء البدن؛ لأنه فوق هذا يعنى صعود الروح الباقية إلى حياة الخلود في النعيم والرضوان من رب العالمين .

٤- بالقدر الذي تسود فيه قوى الفطرة السليمة العارفة بربها والمتصلة به يكون التوافق بين الإنسان ونفسه ، وبينه وبين خلق الله ، بل بينه وبين الوجود كله ، وبينه وبين ربه ، ويتنزل الدعم والتأييد على الإنسان من«ملائكة» الرحمن ﴿إِنَّ الَّذِينَ قَالُوا رَبُّنَا اللَّهُ ثُمَّ اسْتَقَامُوا تَتَنَزَّلُ عَلَيْهِمُ الْمَلائِكَةُ أَلا تَخَافُوا وَلا تَحْزَنُوا وَأَبْشِرُوا بِالْجَنَّةِ الَّتِي كُنْتُمْ تُوعَدُون نَحْنُ أَوْلِيَاؤُكُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَفِي الآخِرَةِ﴾ (فصلت : ٣٠- ٣١) .

٥- وبالقدر الذي تسود فيه دفعات الغرائز الدنيا وتكبت فيه الفطرة السليمة يكون اضطراب الإنسان داخليا ، ويكون شعوره بعدم التوافق مع الخلق ، وبالتنافر مع هذا الوجود ، وتتنزل «الشياطين» بالتحريض والتزيين لضمان استمرار الإنسان في هذا الطريق المهلك ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّا أَرْسَلْنَا الشَّيَاطِينَ عَلَى الْكَافِرِينَ تَؤُزُّهُمْ أَزًّا﴾ (مريم : ٨٣) أي تهزهم وتستفزهم باطنيًا (الطيب بن عاشور ، ١٩٨٤) .

رابعًا : الضبط الاجتماعي المنطلق من روح الإسلام :

١- لا يستهدف الضبط الاجتماعي من منظور الإسلام مجرد المحافظة على الأموال أو الأنفس أو الأعراض - مع أهميتها - ولكنه يستهدف أولاً وقبل كل شيء المحافظة على طهارة الأرواح والقلوب، والحفاظ على صلتها ببارئها باعتبارها محور الوجود في الدنيا والآخرة.

٢- وأول الضبط وأهمه ما كان منبثقًا عن تقوى الله عز وجل ومراقبته في كل قول وفعل ، انطلاقًا من الفطرة السليمة، ثم التنشئة الاجتماعية السليمة، التى تنتهي إلى غرس معرفة ا لله وحبه وتقواه في النفوس والقلوب؛ فلا تخرج الأفعال إلا مستجيبة لتلك العواطف النبيلة .

٣- الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر كمفهوم ، والاحتساب كتجسيد شرعي ورسمي لهذا المفهوم ، يقوم بدور مكمل ومؤيد للضبط والرقابة الشخصية، ولكنه ضبط يقوم به الآخرون جميعًا ، حيث يكون كل مسلم راعي أخيه ومعاونه على المحافظة على سلامة فطرته ، وحافظ مجتمعه من أن تسوده الفاحشة ، فظهور الفاحشة وشيوعها يؤدي إلى إصابة الأبرياء ، وتشجيع المترددين في المخالفة ، كما يفتح الباب للتعريض Exposure لأنماط السلوك الانحرافي .بما يؤدي إلى انتشار العدوى بين قطاعات جديدة من الناس ، ومن هنا فإننا نستطيع أن نفهم كيف أن تَرْكَ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر سببٌ في حلول غضب الله ونقمته على بني إسرائيل، حيث جاء ضمن حيثيات حلول اللعنة عليهم ﴿**كَانُوا لا يَتَنَاهَوْنَ عَنْ مُنْكَرٍ فَعَلُوهُ لَبِئْسَ مَا كَانُوا يَفْعَلُونَ**﴾ (المائدة : ٧٩) .

٤- أما الضبط الرسمي فيقوم على مبادئ ثابتة شرعًا في شكل حدود قررها الشارع بشكل لا يمكن الطعن بانحيازه لفئة أو جماعة أو طبقة - كما هو الحال في التشريع الوضعي - وفي شكل تعازير ترك فيها المجال للاجتهاد وفق الحاجة ضمانًا للمرونة في مواجهة.أشكال الانحراف .

٥- وفي إطارهذا كله فإن المبدأ الأساسي هو أن يستهدف التطبيق ما يرضي الله سبحانه وتعالى ، وأن يضمن العدل إلى أقصى حد يطيقه البشر الذين يراقبون الله في كل ما يصدر عنهم في هذا الشأن ، بصرف النظر عن هوية أو

مكانة الذي يتعرض للعقوبة على المخالفة «لو سرقت فاطمة بنت محمد لقطع محمد يدها» .

خامسًا : أحوال الأمم :

١- وعد الله سبحانه وتعالى الأمم الطائعة بأن تحيا حياة طيبة ، وأن يأتيها رزقها رغدًا من كل مكان ، كما توعد الأمم التى لا تقيم حدود الله، والتي تكفر بأنعم الله بأن يذيقها من صنوف الجوع والخوف والهوان، وبأن يلبسها شيعًا ويذيق بعضها بأس بعض بما كانوا يصنعون .

٢- كما قضى سبحانه بأنه لم يكن مغيرًا نعمة أنعمها على قوم حتى يغيروا ما بأنفسهم .

٣- يتنزل الغضب والعذاب على الأمم وفيها الصالحون؛ لأنهم لم يستنكروا منكرًا ولم تتمعّر وجوههم غضبًا لله ، وخصوصًا في الإنكار على أئمة الجور وذوي المكانات القيادية والتأثير في قطاعات عريضة من الناس؛ لأنهم بهذا يتركون الأبواب مفتوحة للنفوس والأرواح عامة أن تضل، وللقلوب أن تزيغ عن فطرة الله التى فطر الناس عليها فتشيع الفاحشة ويستحق العذاب على الجميع .

٤- شيوع الترف والبطر والكفر بأنعم الله يجلب غضب الله وعقابه الأليم على الأمم ، وترتبط هذه بالظلم والبغي برباط وثيق ﴿ **وَكَمْ قَصَمْنَا مِنْ قَرْيَةٍ كَانَتْ ظَالِمَةً وَأَنْشَأْنَا بَعْدَهَا قَوْمًا ءَاخَرِين فَلَمَّا أَحَسُّوا بَأْسَنَا إِذَا هُمْ مِنْهَا يَرْكُضُون لا تَرْكُضُوا وَارْجِعُوا إِلَى مَا أُتْرِفْتُمْ فِيهِ وَمَسَاكِنِكُمْ لَعَلَّكُمْ تُسْأَلُونَ قَالُوا يَاوَيْلَنَا إِنَّا كُنَّا ظَالِمِينَ فَمَا زَالَتْ تِلْكَ دَعْوَاهُمْ حَتَّى جَعَلْنَاهُمْ حَصِيدًا خَامِدِينَ**﴾ (الأنبياء: ١١-١٥).

ولعل من الملائم أن نحذر في ختام حديثنا عن السنن النفسية والاجتماعية من خطأ شائع يتعرض الكثيرون للوقوع فيه عند تناول المصطلحات المتصلة بالجوانب الروحية المتعلقة بنوعية الصلة بين الإنسان وربه ، ألا وهو خطأ التعامل مع تلك المصطلحات كألفاظ تنقل صورًا «بلاغية» أدبية ، أو كتعبيرات «مجازية»، مع أن الحق الذي لا ينبغي أن يماري فيه المسلم هو أن لتلك المصطلحات وجودًا حقيقيًا كاملاً لا يقل - إن لم يزد - في صدقه عن وجود ما تدركه حواسنا وما يكبر في صدورنا، ولكن مع فرق أساسي هو أن لهذه الظواهر مقاييسها وأبعادها التى تختلف

عن أبعاد التميز في المكان والزمان، المألوفة لإدراكتنا الحسية ، ولها علاقاتها وقوانينها وسننها التى تختلف كذلك عن الظواهر المحسوسة المألوفة لنا .

ومن هنا، فإن أية محاولة لقياس وجودها على الموجودات المحسوسة من خلال إعطائها صفة «مجازية» أو بلاغية خطابية،لهى أمر يتنافى على خط مستقيم مع أساسيات التصور الإسلامي ذاته، ويبدو لنا أن الوقوع في مثل هذا الخطأ ليس إلا من بقايا ما ألفناه من أساليب وتصورات مادية في أساسها ، ومن هنا فإن منهجنا في التعامل مع مثل تلك المصطلحات ينبغي أن يكون واعيًا ومنتميًا بشكل حقيقي للتصور الإسلامي .

فإذا قلنا -مثلاً-: إن «الفطرة» تتضمن إدراك الوحدانية كما جاء بذلك القرآن الكريم صراحة، فإن النماذج النظرية التى نبنيها ينبغى أن تتضمن ذلك البعد كأمر واقعي يقيني لا مجازي ، وإذا حدثنا الكتاب الكريم عن القلوب وأحوالها وأمراضها في مثل قوله تعالى: ﴿ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ فَزَادَهُمُ اللَّهُ مَرَضًا﴾ (البقرة : ١٠) وقوله: ﴿فَلاَ تَخْضَعْنَ بِالْقَوْلِ فَيَطْمَعَ الَّذِي فِي قَلْبِهِ مَرَضٌ ﴾ (الأحزاب : ٣٢)، فإن علينا أن ندرك أن «القلب» له وجوده الحقيقى كأحد أوجه الحياة الروحية للإنسان (وإن لم يكن وجودًا ماديًا) وأن له «أمراضا » تصيبه بمعنى أشد قوة وتأثيرا على حياة الإنسان ككل من غيرها من الأمراض التى تصيب الجسد . وإذا عرفنا القرآن الكريم «بالشيطان» وبموقفه منا وبخصائصه في مثل قوله تعالى : ﴿ إِنَّ الشَّيْطَانَ لَكُمْ عَدُوٌّ فَاتَّخِذُوهُ عَدُوًّا﴾ (فاطر : ٦) ، وقوله: ﴿ وَزَيَّنَ لَهُمُ الشَّيْطَانُ أَعْمَالَهُمْ فَصَدَّهُمْ عَنِ السَّبِيلِ ﴾ (النمل : ٢٤)، وقوله: ﴿وَإِمَّا يَنْزَغَنَّكَ مِنَ الشَّيْطَانِ نَزْغٌ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ﴾ (فصلت : ٣٦)، وقوله ﴿ إِنَّا جَعَلْنَا الشَّيَاطِينَ أَوْلِيَاءَ لِلَّذِينَ لاَ يُؤْمِنُونَ﴾ (الأعراف : ٢٧)، وقوله: ﴿إِنَّمَا ذَلِكُمُ الشَّيْطَانُ يُخَوِّفُ أَوْلِيَاءَهُ﴾(آل عمران : ١٧٥)؛ فإن علينا كباحثين «علميين» -أولاً- أن نأخذ من هذه الآيات وجود «الشيطان» كحقيقة وجودية واقعية فعالة ومؤثرة في حياتنا اليومية ، كما أن علينا -ثانيًا- أن نعرف أنه عدو مبين لبني آدم ، وأن نعرف -ثالثًا- أن من صفاته وأساليبه أنه يزين للناس باطل

الأعمال ، وأنه ينزغ ويوسوس ويخوف ويعد الناس ويمنيهم بغرور ، وأنه وليٌّ وقرين لأهل الضلال... وهكذا ، كما أن علينا أن ندخل تلك الأبعاد والخصائص جميعًا في نماذجنا النظرية .

أبحاث

أصول المنهج المعرفي من القرآن والسنة

د. محمد أمزيان

يتعلق هذا البحث ببيان الأصول التي ينبني عليها المنهج المعرفي في الإسلام من خلال استقراء نصوص الوحي، وهي أصول يمكن إجمالها في النقط الآتية:

* اعتبار الوحي مقومًا وموجهًا للبحث العلمي، ومصدرًا معرفيًا .
* اعتبار العقل مقومًا موازيًا للوحي والحس يتعامل معهما في حدود معطيات كل منهما.
* باعتبار الوجود أساسًا ومنطلقًا لممارسة النشاط المعرفي المنتج على مستوى الواقع .

الأصل الأول : الوحي

١ - مصداقية الوحي

إن اعتبار الوحي أصلاً من أصول المنهج الإسلامي له دلالته من الناحية المعرفية ؛ إذ المعرفة الإسلامية لا يمكن أن تنفصل عن توجيه الوحي، بل إن من أخص خصائص هذه المعرفة أنها منضبطة ومحكومة بهذا الأصل، وهي الميزة التي تجعلها منفردة بمنهجها عن بقية المعارف الإنسانية التي تصدر عن اجتهاد إنساني محض .

إن المنهج المعرفي في الإسلام لابد أن يتكيف مع الإسلام في كل أبعاده، في ثوابته ومتغيراته . فهو لا يملك أن يجاوز الثوابت التي أقرها الإسلام؛ إذ يعتبر كل اجتهاد فيها إهدارًا للوحي ومصادمة لليقينيات التي ثبتت بطريق الوحي ، وقد كانت نكبة المعرفة الإنسانية نتيجة مباشرة لعدم احترام هذه القاعدة المنهجية ، فانتهت النظريات الفلسفية والمذاهب الفكرية المختلفة المشارب إلى التيه والتحكم وطغيان النزعة الذاتية

وفرض الأفكار القبلية ... ، وهو ما يفسر شدة التضارب والاختلاف الذي تشهده الساحة المعرفية . وهو في مجال المتغيرات يملك أن يجتهد ويبدع، ولكن عملية الاجتهاد والإبداع تظل بدورها مشروطة بموافقة الحق ، ومحكومة بالمقاصد العامة التي أراد الإسلام تحقيقها وهي التي تنتهي إلى تحصيل مصلحة البشر في أوسع معانيها.

إن الإنسان لا يتأتى له أن يحيى حياة مستقيمة بمعزل عن توجيه الوحي، وقد كان للإعراض عن هذا الطريق انعكاساته السلبية على المجتمع الإنساني، وهي نتيجة طبيعية لتحكيم الإنسان عقله في مجالات لا يملك أن يفصل فيها كإنسان، وهذا يكفي للدلالة على مصداقية الوحي موجهًا ومقومًا لحركة الإنسان على الأرض ، يحدد له سلوكه وأخلاقه، ويضبط فكره وتصوره ، ويجيب على كثير من تساؤلاته الفطرية المشروعة حول الأبعاد الغيبية التي لا يملك الإجابة عنها ، ويحدد له مكانته في هذا الوجود والغاية منها ، ويعرفه بخالقه وما يلزمه في مقام العبودية، كما يعرفه بحقوقه تجاه نفسه وغيره .... ، وهي مجموع القضايا التي تشكل الحقل المعرفي لنشاط الإنسان في سعيه الدءوب نحو إعطاء إجابات مقنعة وصحيحة قد يقترب فيها من الحقيقة بدرجات متفاوتة، ولكنه قد يتنكب الطريق بمعزل عن الوحي وهو الأغلب الأعم .

إن المعرفة الإنسانية المحضة لا يمكن أن تكون إلا نسبية ومحددة؛ لأنها محكومة بمحدودية الزمان والمكان، والإنسان قد يجد بعض الحلول لمشكلاته المختلفة في حدود ضيقة، ولكنها لا تجاوز معطيات زمانه ومكانه الخاصة به، ومن هنا حاجته إلى معرفة يقينية لا تكون في نهاية المطاف مجرد إفراز لمعطيات وحيثيات الزمان والمكان، وهي سمة تخص الوحي وحده. إن الوحي تقدير إلهي كتب في اللوح المحفوظ قبل أن يوجد الزمان والمكان، ومهمة الإنسان أن يتفاعل مع هذا الوحي وفق معطيات زمانه ومكانه إذا تعلق الأمر بالمتغيرات ، بينما تظل الثوابت جامعة مشتركة؛ لأنها تخص الإنسان كإنسان بغض النظر عن حدود الزمان والمكان .

٢- وظيفة الوحي

إن الوظيفة التي يقوم بها الوحي في المجالات المعرفية المختلفة ليست على درجة متساوية، وحضور النص القرآني

أو الحديثي ليست له نفس الأهمية من حيث الوظيفة التي يؤديها. إن النص قد يستقل بإعطاء إجابات نهائية في بعض القضايا، ولكنه في قضايا أخرى قد يكون حضوره لمجرد التوجيه والترشيد، فحاجتنا إلى النص قد تقوى أو تضعف بحسب طبيعة المجال المعرفي الذي نعمل فيه :

أ – قد يستقل الوحي بتقديم معرفة جاهزة حول قضايا معينة بحيث يكون دور الإنسان فيها هو التلقي والفهم دون تدخل منه في تحديد عناصر هذه المعرفة أو اختيار موضوعها أو التعديل فيها بالزيادة والنقصان... وهنا يواجه الإنسان بمجموعة من المعارف التي تعتبر حقائق يقينية ونهائية، يجد نفسه مطالبًا بالتسليم بصحتها ابتداءً، ومن هذا القبيل بمجموع المعارف التي يتلقاها الإنسان عن عالم الغيب الذي لم يُعْط إمكانات البحث فيه .

إن القرآن يفصل بين عالمين مختلفين: عالم الغيب، وعالم الشهادة، لكل منهما مجاله الخاص وطبيعته الخاصة، فإذا تعلق الأمر بعالم الغيب أحال القرآن على الوحي كمصدر وحيد يستمد منه الإنسان معارفه على جهة الإخبار، بينما نجده فيما يتعلق بعالم الشهادة يحيل على الواقع ويدعو الإنسان إلى استعمال قدراته العقلية والحسية .

إن القرآن يؤكد بإصرار أن عالم الغيب من اختصاص الوحي وحده، وهذا الإصرار – من الناحية المنهجية – له دلالته في توجيه الإنسان إلى توفير الجهد العقلي الذي يبذله في محاولة استكشاف عالم الغيب، وتوظيف طاقاته في عالم الشهادة، وهو المجال الذي يمكن أن يبدع فيه. إننا نقرأ في القرآن الكريم آيات متتالية في هذا معنى ، يقول تعالى: ﴿وَعِندَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ﴾ (الأنعام/ ٥٩)، ﴿فَقُلْ إِنَّمَا الْغَيْبُ لِلَّهِ فَانْتَظِرُوا إِنِّي مَعَكُمْ مِنَ الْمُنْتَظِرِينَ﴾ (يونس/ ٢٠)، ﴿وَلِلَّهِ غَيْبُ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ وَإِلَيْهِ يُرْجَعُ الأَمْرُ كُلُّهُ﴾ (هود/١٢٣)، بل إننا نجد أن القرآن ينفي أن يكون لأحد من البشر ـ حتى ولو كانوا أنبياء دور في إدراك هذا الغيب والقدرة على كشفه ما لم ينزل بذلك وحي : ﴿عَالِمُ الْغَيْبِ فَلا يُظْهِرُ عَلَى غَيْبِهِ أَحَدًا إلا مَنِ ارْتَضَى مِنْ رَسُولٍ فَإِنَّهُ يَسْلُكُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَمِنْ خَلْفِهِ رَصَدًا﴾ (الجن / ٢٦-٢٧)، ﴿وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِنْ أَمْرِنَا

مَا كُنْتَ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ وَلا الإِيمَانُ وَلَكِنْ جَعَلْنَاهُ نُورًا نَهْدِي بِهِ مَنْ نَشَاءُ مِنْ عِبَادِنَا﴾ (الشورى/ ٥٢)، ﴿وَلَوْ تَقَوَّلَ عَلَيْنَا بَعْضَ الأَقَاوِيلِ لأَخَذْنَا مِنْهُ بِالْيَمِينِ ثُمَّ لَقَطَعْنَا مِنْهُ الْوَتِينَ فَمَا مِنْكُمْ مِنْ أَحَدٍ عَنْهُ حَاجِزِينَ﴾ (الحاقة/٤٤-٤٧)، ﴿يَاأَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ﴾ (المائدة/ ٦٧) . و هكذا يفهم من هذه الآيات أن الإنسان ليس له من الغيب سوى التبليغ وهو خاص بالأنبياء، والتلقي وهو لعامة الناس . ومن هذه الجهة جهة إخبار الوحي ـــ تثبت جميع الحقائق التي يحتاج إليها الإنسان ويتوقف عليها نظامه الحياتي لتحقيق مقام العبودية، مع العلم أن الوحي لا يكشف للإنسان من هذه الحقائق إلا القدر الذي يصلح له ويحقق له الاستقامة وينفي عنه الحيرة والتردد ويمنحه اليقين والطمأنينة .

ب- قد يستقل الوحي كذلك ببيان مجموعة من المعارف التي تتصل بتنظيم حياة الإنسان من الناحية الأخلاقية والتشريعية، وتقدَّم له في صيغة مجموعة من المبادئ والأوامر والنواهي، ويكون دوره فيها بمجرد التلقي للامتثال لا غير، وهي مجموعة المعارف المتعلقة ببعض الأحكام الشرعية التي تكفل الوحي ببيانها ، وتعتبر أحكامًا قطعية ثابتة بالنص ولا تقبل الاجتهاد. وهذه المعارف لها أهمية قصوى في ضبط حركة الإنسان في علاقاته مع نفسه ومع الناس، وقد كان لعدم احترام هذا الأصل انعكاساته السلبية على واقع المجتمع الإنساني على المستوى الأخلاقي والتشريعي معًا.

جـ - قد لا يكون للوحي هذه السلطة المطلقة في تقديم معرفة في شكل أحكام تشريعية نهائية، ولكنه يظل سلطة مرجعية يهتدى به في تحديد قواعد السلوك فيما لم يأت فيه نص صريح، وذلك من باب الاجتهاد وفق القواعد المقررة عند علماء التشريع .

وهذه الخاصية التي تميز بها المنهج الإسلامي في هذا المجال تمنحه بعدًا خاصًا يتميز بموافقة الفطرة الإنسانية ويجعل تأثيره على الناس قويًا جدًّا إلى الحد الذي يجعل استجابة الناس لهذا التشريع أمرًا تعبديًّا محضًا، كما يعتبر الخروج عنه تمردًا على قدسية الشريعة . إن انعدام هذه الخاصية في الدراسات القانونية الوضعية جعلت منها مجرد إجراءات لا سلطة لها على النفوس، و لم تفلح الآداب

الصناعية في التخفيف من وطأة الإجرام وإعادة الثقة إلى الإنسان . لقد اعترف علماء الغرب بفشل مؤسساتهم القانونية – رغم تقدمها – في صنع الإنسان الذي تحكمه النوازع الإنسانية، وتعتبر اعترافات الدكتور ألكسيس كاريل واحدة منها . يقول الكاتب:« ألم تهبط الحياة العصرية بمستوى ذكاء الشعب كله وأخلاقه ؟ لماذا يجب أن ندفع ملايين الملايين من الدولارات كل عام لنطارد المجرمين؟ لماذا يستمر رجال العصابات في مهاجمة المصارف بنجاح، وقتل رجال البوليس، واختطاف الناس وارتهانهم، أو قتل الأطفال بالرغم من المبالغ الضخمة التي تنفق في مقاومتهم؟ لماذا يوجد مثل هذا العدد الكبير من المجانين وضعاف العقول بين القوم المتحضرين؟ ألا تتوقف الأزمة العالمية على الفرد والعوامل الاجتماعية الأكثر أهمية من العوامل الاقتصادية؟ من المأمول أن يضطرنا منظر الحضارة في بداية تداعيها إلى أن نتأكد مما إذا كانت أسباب الكارثة غير كامنة في أنفسنا ومعاهدنا، وأن ندرك تمامًا ألا مناص من تجديد أنفسنا » (1) .

إن ما ذكرناه في المجال التشريعي والأخلاقي ينطبق على المجال التربوي إلى حد بعيد، وإن استقلالية معاهدنا ومؤسساتنا التربوية عن توجيه الوحي الذي يكفل الحفاظ على هوية الأمة وشخصيتها الحضارية كان المسئول المباشر عن ظهور أجيال الاغتراب الفكري والحضاري والثقافي . والتربية التي تتحرر من قدسية الوحي وسلطته تظل مجرد إجراءات شكلية فارغة من أي محتوى إيماني ، وهو أمر يكفي لقتل الحوافز الدافعة نحو الإبداع والتفوق، وأعراض هذه الظاهرة تغني عن كل بيان.

علاقة الوحي بالعلوم

في مجال العلوم الإنسانية

علاقة الوحي بالعلوم الإنسانية علاقة متعددة الجوانب، ومن الصعب أن نلم بمختلف أطرافها في هذا الحيز الضيق . وأهمية العلاقة بين الوحي والعلوم الإنسانية تكمن في أن كليهما يعالج موضوعًا مشتركًا هو عالم الإنسان بكل أبعاده المادية والنفسية والتنظيمية والأخلاقية ...، وهي موضوعات لا بد أن يقول فيها الوحي كلمته الفاصلة ولا

(1) الإنسان ذلك المجهول ص : ٣١٣ .

يتصور أن يستقل بدراستها الإنسان بمعزل عن رقابة الوحي وتوجيهه .

ودون الدخول في تفاصيل الموضوع نحدد طبيعة هذه العلاقة في اتجاهين : الأول: يخص بعض التوجيهات والقيود المنهجية التي يفرضها الوحي؛ لتقترب هذه العلوم من الصواب. والثاني : يخص المعلومات الجاهزة التي يكشف عنها الوحي والتي من شأنها أن تعين هذه البحوث .

- على المستوى الأول

يمكن أن نستفيد من الوحي عدة ضوابط منهجية تمكن هذه العلوم من تحقيق موضوعيتها . نعرضها مختصرة :

* إن شمولية الوحي واستيعابه لمختلف النشاطات الإنسانية المادية منها والروحية من شأنه أن يفتح آفاقًا واسعة أمام العلوم الإنسانية؛ لتخرجها من إطارها المادي الضيق الذي وجدت فيه والذي انتهت معه إلى اختزال الإنسان في جوانبه المادية مع إغفال جوانبه الروحية والنفسية والعناصر الجمالية فيه .

* إن هذه الشمولية يمكن أن تفتح آفاقًا جديدة بإمكانها أن تغير الصورة التقليدية لمفهوم العلمية في هذه العلوم، فتحرر العلمية من سلطة النزعة التجريبية كما تمارس في العلوم الطبيعية والفيزيائية البحتة، وتعيد الاعتبار للأنساق المعرفية التي تعيد الاعتبار للقيم وتعتمد الدين مصدرًا معرفيًّا . وهنا فقط تتحرر العلمية من رواسب التاريخ الثقافي الغربي وتضع حدًّا لكونيته المزعومة .

* إن الوحي من شأنه أن يحرر العلوم الإنسانية من المنحى المادي الذي يكرس النزعة الإلحادية، وهي إشكالية غربية محضة ارتبطت بتاريخ الغرب الثقافي . وفي أفق التوحيد الذي يفرضه الوحي تتحول العلوم الإنسانية من مهمة تبرير مشروعية التصورات المادية حول الإنسان والمجتمع ... إلى العمل على اكتشاف القدرة الإلهية المبدعة في الإنسان والمجتمع والحياة .

* إن تعاليم الوحي التي تدعو إلى الصدق والأمانة واحترام الحقوق وحسن الجوار .. يمكن أن تقوم بدور أساسي في إنقاذ العلوم الإنسانية من التوجهات الأيديولوجية، حيث تحولت هذه العلوم عن وظيفتها العلمية إلى تكريس نتائجها لخدمة مصالح طبقية وقومية وحكومية واستعمارية ... والعلوم الإنسانية لن تتمكن من التحرر من ثقل الأيديولوجيا الذي يفرضه الوضع الطبقي للباحث

وانتماؤه الاجتماعي والقومي والسياسي... إلا في ظل عقيدة التوحيد التي ترتفع عن مجموع هذه الانتماءات وتحترم الإنسان لإنسانيته .

* العلوم الإنسانية في عمومها – وإن على المستوى التنظيري – تفصل بين أحكام الواقع وأحكام القيمة ، أي بين مجال البحث العلمي ومجال القيم وذلك لأسباب منهجية باعتبار أن القيم التي يدين بها الباحث تقف حائلاً دون تحقيق الموضوعية العلمية المرجوة، ومع أن هذا الإجراء المنهجي له قيمته العلمية في تحرير الباحث من ثقل العادات والتقاليد والموروث البيئي، فإن الثابت هو استحالة الفصل بين الباحث وبين مجموع القيم التي اكتسبها من وسطه؛ ولذلك لم يتم احترام هذه القاعدة النظرية على المستوى العملي، وظلت البحوث الإنسانية مثقلة بالتعصب والانحياز . وحل القضية في منظور الوحي ليس في تجريد الباحث من قيمه – فهي عملية مستحيلة ما دمنا لا نستطيع أن نجرد الإنسان من نوازعه الإنسانية – ولكن في ربط الباحث بقيم الحق والعدل ، وتحريره من ثقل العادات والتقاليد التي يمليها الوسط الاجتماعي الضيق ، والاحتكام إلى القيم العادلة التي تأخذ شرعيتها من الوحي باعتبارها متحررة من ثقل الميولات البشرية .

* العلوم الإنسانية تُحكِّم المتواضعات الاجتماعية بما فيها من أعراف وتقاليد، وهي بذلك تعمل على تبرير الواقع الاجتماعي الفاسد وتعطي للسلوكات المنحرفة شرعية الوجود لافتقارها إلى المقاييس التي تضبط بها قيم الحق والعدل والجمال ، والتي تتيح لها التمييز بين الثوابت والمتغيرات ، وهي ثغرة لن نتمكن من سدها إلا في ضوء حقائق الوحي .

إن الوحي يفصل بين مجالي الثوابت والمتغيرات، الثوابت الأخلاقية والأدبية والإيمانية التي ينبغي الرضوخ لها ، والمتغيرات السلوكية التي ينبغي تكييفها وفق مقتضيات القيم العادلة . ولقد أدى تجاهل هذا الأصل إلى انحطاط الإنسان وقتل نوازع الإنسانية فيه . وقد عزى الدكتور الكسيس كاريل انحطاط الإنسان الأوروبي بالدرجة الأولى إلى غياب قيم الحق والعدل والجمال، وهو يتوقع أن تكون الجماعات التي بلغت فيها الحضارة الصناعية أعظم نموها وتقدمها هي الجماعات والأمم الآخذة

في الضعف والتي ستكون عودتها إلى البربرية والهمجية أسرع من غيرها، بعد أن طرحت الآداب العامة ولم يعد هناك خلاف بين الخطأ والصواب والعدل والظلم [1] . إن العلوم الإنسانية في الغرب - على تقدمها وعمق بحوثها وحجم معاهدها والمتخصصين فيها- لم تفلح في رفع المستوى الأخلاقي للإنسان، ومن هنا كانت حاجتها الملحة إلى أخلاقيات الوحي .

- المستوى الثاني

أما على المستوى الثاني في علاقة الوحي بالعلوم الإنسانية، فإن اعتبار الوحي ضمن المصادر المعرفية للعلوم الإنسانية يمكن أن يصحح كثيرًا من نتائج هذه العلوم، ويقدم معلومات جزئية إضافية تعين على كشف حقائق قد لا يتوصل إليها بمعزل عن إخبار الوحي .

إن الوحي يستوعب التاريخ الإنساني في خطوطه العريضة ويرسم حركته على الأرض ليس فقط في ماضيه، بل في مستقبله أيضًا، وتلك خاصية من خصائصه التي لا تشاركه فيها المعارف الإنسانية باعتباره أحكامًا إلهية نهائية، تظهر في صيغة الخبر عما كان وما سوف يكون . ولقد أخبر القرآن عن قطعية الوحي كمصدر معرفي في أكثر من مناسبة، كما تدل على ذلك هذه النماذج : قال تعالى : ﴿فَلَنَقُصَّنَّ عَلَيْهِمْ بِعِلْمٍ وَمَا كُنَّا غَائِبِينَ﴾ (الأعراف/ ٧)، ﴿قَالَ فَمَا بَالُ الْقُرُونِ الأُولَى قَالَ عِلْمُهَا عِنْدَ رَبِّي فِي كِتَابٍ لا يَضِلُّ رَبِّي وَلا يَنْسَى﴾ (طه/ ٥٢)، ﴿ذَلِكَ مِنْ أَنْبَاءِ الْقُرَى نَقُصُّهُ عَلَيْكَ مِنْهَا قَائِمٌ وَحَصِيدٌ﴾ (هود/ ١٠٠)، ﴿وَكلاًّ نَقُصُّ عَلَيْكَ مِنْ أَنْبَاءِ الرُّسُلِ مَا نُثَبِّتُ بِهِ فُؤَادَكَ وَجَاءَكَ فِي هَذِهِ الْحَقُّ وَمَوْعِظَةٌ وَذِكْرَى لِلْمُؤْمِنِينَ﴾ (هود / ١٢٠)، ﴿كَذَلِكَ نَقُصُّ عَلَيْكَ مِنْ أَنْبَاءِ مَا قَدْ سَبَقَ وَقَدْ ءَاتَيْنَاكَ مِنْ لَدُنَّا ذِكْرًا﴾ (طه/ ٩٩)، وخلاصة ما تفيده هذه الآيات أن الوحي يمكن اعتباره وثيقة تاريخية فريدة في تغطية حياة الإنسان الممتدة في أعماق التاريخ، وهذا أمر له أهميته في إضاءة جوانب ظلت غامضة في تاريخ الإنسان الحضاري والاجتماعي والسياسي والمالي والقانوني والأخلاقي والأسري والديني... وهذه أمثلة توضح ذلك وإن كان المجال يضيق

(١) الإنسان ذلك المجهول صفحات : ٤١-١٧٧.

عن ذكر الآيات الواردة في الموضوع [1].

* يقدم القرآن حديثًا مفصلاً عن الجوانب المتعلقة بالحياة الدينية، وأنواع العبادات والمعتقدات، والصراع الذي اشتد بين أنصار العقيدة القائمة على التوحيد وأصحاب العقائد الوثنية، وأنواع الممارسات التعبدية، وأنواع العبادات القائمة على الوحي كالصلاة والصيام والحج ... وعبادة الأصنام والكواكب ...

* يكشف القرآن عن النظم القانونية التي كانت سائدة عند الأمم السالفة كالقصاص في التشريع، وبعض المعاملات المصرفية في البيوع، وبعض الأخلاقيات التي تميزت بها بعض الشعوب وأصبحت ظاهرة تستحق التسجيل، كالعادات السيئة التي انتشرت بين قوم لوط، وبعض الجوانب النفسية التي حددت شخصية بعض الشعوب عبر التاريخ وتوارثتها جيلاً بعد جيل، كما هو الحال مع بني إسرائيل الذين رسخت فيهم الوثنية وسفك الدماء وقتل الأطفال وإباحة المحرمات وشدة الكراهية والحسد....

* يكشف القرآن عن بعض الظواهر الاجتماعية التي سادت تلك المجتمعات كظاهرة التقليد والترف والظلم والاستبداد في الحكم، والإجرام ووأد البنات واحتقار المرأة، وظهور الطبقية : طبقة رجال الدين ، طبقة المستكبرين طبقة المستضعفين ...

* يكشف الوحي عن الإنسان الأول: أصله وطبيعته وتكوينه العقلي والخلقي والجسمي، وهي أحكام تغير كلية تلك النظرة الإنثروبولوجية إلى الإنسان الأول الذي اعتبرته إنسانًا بدائيًّا في تكوينه الفيسيولوجي والفيزيقي معًا، واعتبرته متطورًا عن أجناس حيوانية أخرى .. ويرفع كل لبس في هذا الموضوع حينما يعلن أن الإنسان الأول إنسان نبي يجسد كمال الإنسانية؛ إذ النبوة منتهى الكمال البشري، إضافة إلى ما يثبته له من الصفات الحضارية باعتباره خليفة مسئولاً عن عمارة الأرض .

* يكشف الوحي عن الصورة الأولية لنشأة النظم الاجتماعية التي سادت عند الإنسان الأول، وقد اعتقدت النظريات الإنثروبولوجية أنها نظم بدائية في

---

(١) ينظر بعض النماذج في مؤلفنا: منهج البحث الاجتماعي بين الوضعية والمعيارية ص : ١٧٩، منشورات بيت الحكمة للترجمة والنشر ، وجدة .

أصلها، نشأت بصورة تلقائية، واعتبرت المجتمع بعاداته وتقاليده هو المسئول الأول عن إيجادها. وهذه الصورة المشوهة يعاكسها الوحي كلية؛ إذ يؤكد أن الأصل في النظم التي عرفها الإنسان الأول ليس في مظاهرها المرضية؛ لأن هذه المظاهر تعتبر أمرًا طارئًا في حياة الشعوب والمجتمعات لم يتجذر فيها إلا بعد ما فقدت الفطرة قوتها الدافعة؛ لتبتدع أشكالاً من النظم المنحطة، كما ينكر الوحي تجاهل الأصل الإلهي لهذه النظم وكونها هبة من الله .

* بخصوص تطور المجتمعات البشرية حاول علماء الاجتماع أن يتطلعوا إلى اكتشاف القوانين الاجتماعية التي تخضع لها المجتمعات البشرية في مراحل تطورها، وظهرت نظريات متعددة متضاربة كنظرية الانتقاء الطبيعي، ونظرية كونت في قانون الأحوال الثلاث، والنظرية الماركسية، وكلها تقع في التعميم؛ إذ إن صياغة قانون من هذا النوع ضرب من الوهم كما عبر عن ذلك منتقدوهم .

وحينما نعود إلى الوحي لنستقرئ من خلاله القانون المتحكم في سير المجتمعات وضبط حركتها عبر التاريخ، والموجه لمؤسساتها ونظمها والذي يرسم آفاقها المستقبلية نجده يرتبط بوجود عقيدة دينية، فنقطة الانطلاق في تكوين المجتمعات كانت عقيدة دينية، كما أن الثورات الاجتماعية العظمى والانقلابات التاريخية الكبرى في تاريخ الإنسانية كانت مرتبطة بالأنبياء والرسالات السماوية . وقد سجل القرآن العلاقة الطردية بين سلامة العقيدة واستقامة الناس عليها وبين توازن واستقرار المجتمعات وبالعكس ، ومن مجموع الأحداث التاريخية التي عرفتها البشرية في نهوضها ونكوصها يسجل القرآن وجود سنن مطردة تحكم سير هذه الحركة وهي لا تخرج عن كونها سننًا هادية أو مدمرة .

علاقة الوحي بالعلوم البحتة

إذا كان تعلق الوحي بالعلوم الإنسانية ظاهرًا إلى حد بعيد، فإن تعلقه بالعلوم البحتة لا يمكن إلغاؤه . وفي تقديري أن التقاء الوحي بالعلوم البحتة يتم عبر نقاط أربع يلتحم فيها الدين بالعلم لتوجيه مساره التطوري توجيهًا سليمًا .

* مهما كانت العلوم البحتة ذات طبيعة عملية فإنها لا تخلو من بعد أيديولوجي بشكل من الأشكال، وقد

تستخدم كثيرًا من النتائج العلمية لتأكيد بعض الفرضيات والمواقف التي تمس قضية الإيمان بشكل مباشر . وعلى سبيل المثال فقد استثمرت النظرية المادية نتائج الكشوف العلمية في مجال الذرة والخلية لتأكيد نزعتها المادية واعتبار الطبيعة مصدر الحياة والقول بنفي الخالق .. ولقد قدر للعلم أن يسير في هذا الطريق المنحرف من منطلق ردود الفعل التي وقع فيها العلماء ردًّا على تعسف رجال الدين في الغرب ، غير أن هذه الجفوة بين العلم والدين أخذت تضيق، و لم يكن أمام العلماء بد من الاعتراف بأن العلم لا يملك إلا أن يسير في طريق الإيمان[1].

* إن تقدم العلم المستمر وما حققه من كشوف قد طرح مشكلات جديدة لم تكن معهودة من قبل، تمس قضايا إنسانية ليست بمعزل عن أحكام الدين. إن كشوف العلم حول زرع الأعضاء وبنوك الحليب وأطفال الأنابيب وبعض أساليب تحديد النسل ... وغيرها كثير، لا يمكن اعتبارها قضايا علمية محضة، إنها تمس الوضع الأخلاقي والسلالي للإنسان، وهي قضايا تعد من صلب الدين، وتستوجب رقابته وتدخله لحسم الموقف لصالح القيم الإنسانية .

* إن الوضع الحالي للعلم ـ كما هو الآن في الغرب ـ قد أصبح مصدر قلق للإنسان بعد أن انفصل التقدم العلمي الذي أحرزه الإنسان في عالم المادة عن التوجيه الديني والروحي؛ مما نتج عنه عدم التوازن بين الحاجات الروحية للإنسان الآخذة في الضمور ، وبين حاجاته المادية التي أصبحت طاغية إلى درجة تقلق راحته وتهدد وجوده. «إن العلم المادي – كما يقول الكسيس كاريل – اهتم إلى حد بعيد بتنمية الخصائص الكمية للإنسان، ولكنه أهمل بنفس العمق خصائصه النوعية، ولقد أدى فهم العلم المادي الذي استأثر باهتمام وإرادة الإنسان بصفة مستمرة إلى نسيان العالم الروحي نسيانًا تامًّا ... وقادتنا علوم الجماد إلى بلاد ليست لنا .... ولقد أصبح الفرد ضيقًا متخصصًا فاجرًا غبيًّا غير قادر على التحكم في نفسه ومؤسساته . والتقدم الذي أحرزته علوم الجماد على علوم الحياة هو إحدى الكوارث التي عانت منها الإنسانية ..، و لم يفلح رجال الدين في إنقاذ مجتمع

(١) انظر في هذا السبيل كتاب : الله يتجلى في عصر العلم، لمجموعة من العلماء والمتخصصين ، وكذلك كتاب الإسلام يتحدى، لوحيد الدين خان .

يتداعى تحت وطأة الآداب الصناعية التي تقتل إنسانيته لتملقهم شهوات الجمهور ووقوفهم إلى جانب الساسة والأغنياء»[1]. ولسنا في حاجة بعد هذه التصريحات إلى القول بأن الوحي وحده يضمن إعادة التوازن إلى المجتمع الإنساني وإعادة بناء الإنسان وإعادة الاعتبار لأبعاده الروحية والمعنوية والقيمية، والتخلص من الدمار الذي خلفته الآداب الصناعية .

* النقطة الأخيرة من نقاط الاتصال بين الوحي والعلم تخص المعطيات العلمية التي يقدمها الوحي في شكل معارف مجملة أو مفصلة، والتي ينتهي العلم إلى اكتشافها مع تطور الزمن وتقدم الوسائل العلمية . والحقائق العلمية التي تضمنها الوحي إذا واجهها العلماء بعقلية مجردة من الخلفية اللادينية التي أصبح العلم مثقلاً بها فسوف تشكل مصدرًا معرفيًا مهمًّاومؤشرًا قويًّا لتطويع طريق الكشوف العلمية . وإذا كانت كثير من المعارف التي تضمنها الوحي قد كشفها العلم أو بعضًا منها، فإن هذا التلاقي بين العلم والوحي حول حقائق علمية ثابتة من شأنه أن يعيد الثقة التي فقدت بين العلم والدين، ويعود العلم بعد شروده الطويل إلى رحاب الإيمان .

الأصل الثاني : العقل

سبق القول إن من سمات المنهج الإسلامي في المعرفة الوحدة والتكامل ، فحيث فرض الوحي قضية الإيمان لم يطالب بمجرد التصديق الأعمى المجرد من البرهان العقلي، وحيث فرض التكليف لم يجرده من التعليل العقلي، وحيث فرض الأحكام الشرعية لم يغفل جانب العلة والحكمة فيها، وهي مسألة تتوقف على الإدراك العقلي، وحيث فرض عمارة الأرض كان مقتضى العمارة والاستخلاف نفي العبثية والتصرف الأعمى، وهي كل المعاني التي حمَّلها القرآن كلمة الأمانة، والأمانة تكليف، والتكليف مداره اليقظة وقوة الإدراك. فالوحي لا يلغي العقل بل يكمله ويغذيه ويرشده، كما أن العقل لا ينفي الوحي بل يتمثله ويكيفه حسب مقتضى الزمان والمكان، وكما لا يُخشى على العقل من الوحي، لا يُخشى على الوحي من العقل.

١- ماهية العقل عند المسلمين

كان من المنطقي أن يختلف التصور الذي يعطيه علماء الإسلام لماهية العقل

(١) الإنسان ذلك المجهول صفحات : ٢١- ٤١-١٧٧ - ٣٠٩....

- وهو تصور واقعي - عن التصور الميتافزيقي الذي تحمله الثقافة اليونانية . إن الفلاسفة يعرفون العقل بأنه «جوهر قائم بنفسه» ، ومن هنا جاءت بحوثهم حول ماهية العقل كشيء له وجوده المستقل عن الإنسان، وهي بحوث ليس تحتها طائل؛ لأنها تحمل تصورًا غيبيًا وتبحث في شيء لا وجود له على مستوى الوجود الواقعي .

ولقد أدرك المسلمون خطأ الفلاسفة في تعريف العقل فلم يهتموا بالبحث في ماهيته كجوهر مستقل بذاته قائم بنفسه، بل اهتموا به كوسيلة للتفكير والإدراك، أي صفة لازمة للعاقل لا يتصور لها وجود البتة بمعزل عن موصوفها، فالتعقل عندهم صفة لازمة للعاقل نفسه. يقول ابن تيمية : «العقل في كتاب الله وسنة رسوله وكلام الصحابة والتابعين وسائر أئمة المسلمين هو أمر يقوم بالعاقل سواء سمي عرضًا أو صفة وليس هو عينًا قائمًا بنفسه سواء سمي جوهرًا أو جسمًا، وإنما يوجد التعبير باسم العقل عن الذات العاقلة التي هي جوهر قائم بنفسه في كلام طائفة من المتفلسفة الذين يتكلمون في العقل والنفس»[1] .

فمسمى «العقل» عند المسلمين صفة، وهو عرض قائم بالعاقل . وعلي هذا دل القرآن في قوله تعالى: **﴿لعلكم تعقلون﴾** ، **﴿يعقلون بها﴾** ، **﴿إن كنتم تعقلون﴾**. ومعنى كونه صفة أنه قوة مدركة فطرية في الإنسان؛ ولذلك قالوا إنها غريزة فطرية في الإنسان يدرك بها الأشياء ويستنبط بها الأحكام، تمامًا كما أن في العين قوة بها يبصر، وفي اللسان قوة بها يذوق، وفي الجلد قوة بها يلمس[2] .

٢- معنى العقل في القرآن والسنة

الحديث عن معنى العقل في القرآن والسنة يستلزمه ذلك الجدل الحاد حول هذا الموضوع، والذي يهدف إلى إفراغ هذا المصطلح القرآني من كل دلالاته المعرفية والعلمية وحصر مدلوله في معناه اللغوي الذي يعني بمجرد المنع والكبت والإمساك، ومن ثم وصف الإسلام بالتحجر والانغلاق وضيق الأفق، أو في معناه الأخلاقي الذي يأتي في صورة تأنيب وتقريع، وهنا تضيق دائرة العقل في الإسلام لتختزل بمجموع العمليات العقلية في الوجدان والإحساس

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية ج٩ ص: ٢٧١ توزيع المكتب السعودي - الرباط.
(٢) المصدر السابق ص :٢٨٧ وكذلك العقل وفهم القرآن ص : ٢١٥.

والشعور، أو في معناه الإيماني الذي يعني التذكير بنعم الله وإحسانه وإثارة مشاعر التعجب في الإنسان لاستجاشة وجدانه، ومصدر التعقل هنا دائمًا هو القلب لا غير[(١)].

والقاعدة العامة التي تحكم هذا التصور أن العقل في التصور الذي تنقله اللغة العربية المعجمية يرتبط دومًا بالذات وحالاتها الوجدانية وأحكامها القيمية، فهو في نفس الوقت عقل وقلب ووجدان وتأمل وعبرة .... أما في التصور الذي تنقله اللغات الأوروبية فالعقل مرتبط دومًا بالموضوع فهو إما نظام، وإما إدراك هذا النظام، وإما القوة المدركة [(٢)]. وإذا وجد شيء من هذه المعاني في الثقافة الإسلامية فهو دخيل عليها وتسرب إليها من دخول الفكر الإغريقي إلى العلم الإسلامي» [(٣)].

هذا باختصار شديد ما يوصف به معنى العقل في القرآن والسنة وفي الثقافة العربية الإسلامية عمومًا قبل أن تنفتح على المفاهيم الخارجية التي غيرت الكثير من معالمها حسب هذا التصور، وهو تصور يقدم نفسه بنفسه؛ إذ يظل حبيسًا للمقولات الاستشراقية التقليدية ولا يقدم جديدًا في هذا الموضوع .

على أننا نقرر هنا – وهي قضية منهجية محضة – أن تحديد معنى العقل في القرآن والسنة يتوقف أساسًا على استقراء معطياتهما، وقد دل الاستقراء على أن المعنى الذي توحي به النصوص على اختلاف ألفاظها واستعمالاتها تجعل من العقل قوة إدراكية معيارية، وهذه أمثلة تدل على ذلك. استندنا في تصنيفها إلى كتاب : «مفهوم العقل والقلب في الكتاب والسنة» :

أ- يوجه القرآن الكريم الإنسان إلى تأمل ظواهر الطبيعة كدليل على وحدة الخالق : ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ وَاخْتِلافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفُلْكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنْفَعُ النَّاسَ وَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ مَاءٍ فَأَحْيَا بِهِ الأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ وَتَصْرِيفِ الرِّيَاحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالأَرْضِ لآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾ (البقرة/ ١٦٤)، والآيات التي ترد في مجال الظواهر الطبيعية كثيرة ونكتفي بهذه

---

(١) L'étrange et le Merveilleux dans L'Islam Médival. Arkoun,P:10édition (J.A.): Paris1978

(٢) محمد عابد الجابري : تكوين العقل العربي – دار الطليعة بيروت ط١/ ١٩٨٤.

(٣). L'étrange et le Merveilleux dans L'Islam Médival : P: 27

لكونها جامعة .

قيل إن الآيات القرآنية التي جاءت في هذا السياق تؤدي مجرد وظيفة «إشارية» أي إنها تشير إلى عظمة الخالق فحسب، وهي قضية وجدانية لا علاقة لها بالعقل الذي هو فهم نظام الطبيعة[1]. والحقيقة أن القرآن يضع كتاب الطبيعة أمام الإنسان ليقرأ صفحاته، واعتبارها «آيات» أي أدلة وبراهين ، يقتضي أن تكون البراهين عقلية أيضًا لأنها تساق إلى قوم يعقلون. فإذا كان تأمل الطبيعة ودراسة أسرارها ودقائقها ودراسة مظاهر الحياة والموت والإنسان والحيوان والنبات .. يلقي ضوءًا كاشفًا على الحقيقة، فإن الفعل «يعقلون» يوحي لنا بأن العقل واسطة هذا الكشف، فالعقل هنا أداة التعقل ودوره تتبع الظواهر وإدراك العلائق التي تربط بينها وبين استنباط الحقائق[2].

ب- يوجه القرآن الإنسان إلى تأمل العلاقات السببية القائمة بين ظواهر الطبيعة كجعل الماء سببًا في الحياة - كما هو في الآية السابقة - ومن البدهي أن التعقل الذي يدعو إليه القرآن هنا هو إدراك طبيعة هذه الارتباطات القائمة بين الظواهر كمعطى خارجي لا علاقة له بالوجدان وهذا الإدراك يورث معرفة عقلية منطقية .

جـ - يصل الطرح القرآني للعقل بمعنى الفهم والإدراك إلى أبعد مستوى حينما يقرر أن الأمثال المضروبة في القرآن الكريم، وهي الأقيسة العقلية، لايعقلها إلا العالمون : **﴿وَتِلْكَ الأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ وَمَا يَعْقِلُهَا إِلا الْعَالِمُونَ﴾** (العنكبوت/ ٤٣) .

د - إن القرآن ينفي الجنون عن محمدﷺ بعد أن أشاع الكفار ذلك، والجنون ضد العقل وهذا معناه أن العقل هو الميزة الأساسية التي دافع القرآن بها عن الرسولﷺ ودعوته .

هـ - إن القرآن يعيب على اليهود مواقفهم المتناقضة بين القول والفعل، وينفي عنهم بسببها صفة التعقل؛ لأن العقل يقتضي التوافق ودفع التناقض، ومن هنا يأتي هذا الإنكار عليهم : **﴿أَتَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبِرِّ وَتَنْسَوْنَ أَنْفُسَكُمْ وَأَنْتُمْ تَتْلُونَ الْكِتَابَ أَفَلا تَعْقِلُونَ﴾** (البقرة/ ٤٤).

ز - إن القرآن يستعمل ألفاظًا أخرى كالقلب والفؤاد والنُّهى والحلم

(١) ذهب إلى ذلك الدكتور محمد عابد الجابري في مشروعه حول نقد العقل العربي .

(٢) مفهوم العقل والقلب في القرآن والسنة، ص : ٦٣.

والحجر للدلالة على نفس المعنى، وإن كانت لها معانٍ جزئية جانبية، فالحلم من التحلم، والنهى من النهي، والحجر من المنع .. وهي صفات العقل التي تمنع من الجهل والتورط والاندفاع فيما لا ينبغي له، وهذا جانب من جوانب المهمة التي توكل للعقل في هداية النفس . لقد ورد لفظ القلب في قوله تعالى : ﴿إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرَى لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى السَّمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ﴾ (ق/٣٧)، أي قلب سليم يدرك به كنه ما يشاهده من الأمور، ويتفكر فيها كما ينبغي . وقد فسره ابن عباس ومجاهد وأبو الليث بالعقل. وفي نفس المعنى يذكر القرآن أن الرجل له قلب واحد، فيلزمه أن يتخذ موقفًا واحدًا؛ حتى لا يناقض نفسه، فيأتي القلب في معنى العقل، ﴿مَا جَعَلَ اللَّهُ لِرَجُلٍ مِنْ قَلْبَيْنِ فِي جَوْفِهِ﴾ (الأحزاب/ ٤).

وورد لفظ النهى بمعنى العقل ﴿أَفَلَمْ يَهْدِ لَهُمْ كَمْ أَهْلَكْنَا قَبْلَهُمْ مِنَ الْقُرُونِ يَمْشُونَ فِي مَسَاكِنِهِمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِأُولِي النُّهَى﴾ (طه/ ١٢٨)، والآية تدخل ضمن الأمثال المضروبة في القرآن وأخذ العبرة من الأقوام السابقين، وقد استخلص ابن تيمية من هذه الأمثال قانونًا عامًّا سماه قياس الطرد وقياس العكس، وهذه مسألة برهانية منطقية .

وجدير بالذكر أن العقل في القرآن والسنة إلى جانب كونه عقلاً برهانيًّا إدراكيًّا، فهو في الوقت نفسه عقل معياري قيمي، لا يكتفي بالإدراك المجرد، ولكنه يدرك الإدراك الذي يجعله يتعرف الهداية، ويسلك سبيلها، ويتقرب إلى الله بامتثال أوامره واجتناب نواهيه، ولا تعارض بين هاتين السمتين، فكونه معياريًّا قيميًّا - وهي مسألة لا تقوم على الإدراك والتعقل - لا ينفي كونه إدراكيًّا برهانيًّا . فلإنه يميز بين الحق والباطل، والحسن والقبح، والخير والشر، يقف إلى جانب الحق والعدل والخير، ويتجنب الانحراف والضلال، وهو موقف قيمي؛ ولهذا بين القرآن الكريم أن سبب الانحراف يعود إلى عدم العمل بمقتضى هذا العقل السليم ﴿وَقَالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ فَاعْتَرَفُوا بِذَنْبِهِمْ فَسُحْقًا لِأَصْحَابِ السَّعِيرِ﴾ (الملك / ١٠- ١١). والجمع بين الإدراك الموضوعي إلى جانب الوقفة المعيارية سمة الإسلام الذي لا يعرف الانفصام والانفصال .

ومن جهة أخرى يخص القرآن القلب

بوظائف أخرى تجاوز مجرد الإدراك، فالقرآن أسند إليه وظائف تتصل بالتفكير والعقل تارة، وتارة أخرى بالحس والإلهام، وأخرى بالإحساس والمشاعر .... ويمكن القول بوجود عموم وخصوص بين العقل والقلب، فهما معًا يشتركان في الناحية الفكرية ويختص القلب بالناحية الوجدانية[1].

٣- وظيفة العقل

من البدهي أن يكون العقل الذي يتحدث عنه القرآن والسنة هو العقل الذي يتميز بالقدرة على الإدراك الواعي لطبيعة هذا الوجود ونظامه وترتيبه وعلاقاته، فهي معان أولية يتوقف عليها حمل الأمانة التي كلف بها الإنسان، وكان عبثًا أن يُحَمِّل القرآن الإنسان أمانة عمارة الأرض -بكل ما تحمله هذه الوظيفة من أبعاد معرفية وحضارية- ثم يلغي بعد ذلك عقله ويختزل إدراكه في دائرة الإحساس والوجدان .

إن هذه الوظيفة التي كلف بها الإنسان تقتضي بالضرورة أن يمتلك الإنسان القدرة على فهم النظام السنني الذي رتب عليه هذا الوجود كشرط أولي لصنع الحدث التاريخي وإنتاج الحضارة .

إن علماء الإنثروبولوجيا والإنسان يميزون بين إنسان بدائي وإنسان حضاري، والشعوب البدائية هي التي بقيت على هامش التاريخ وعاشت حياة الهمجية المتدنية تتحرك بدوافع غريزية محضة تمامًا كما تفعل الحيوانات التي تدفعها غريزة الأكل والشرب والتناسل إلى حفظ بقائها، ولكنها لم تصنع تاريخًا ولم تنتج حضارة. ويعتقد علماء الإنثروبولوجيا أن الفرق بين الشعوب البدائية والشعوب التاريخية يكمن في طريقة التفكير، فالعقلية البدائية عقلية بسيطة غريزية خرافية سحرية تفسر ظواهر الكون بالخوارق والأرواح التي تتوهمها، ولكنها لا تدرك النظام السببي والعلاقات العلمية القائمة بين ظواهر الكون. وسواء صحت هذه الفرضية أم لا، فإن الثابت أن توفر القدرات العقلية عند الإنسان هي منطلق فاعليته وحركته في التاريخ وشرط في أداء وظيفته الحضارية .

ولكن ما هي الحدود التي يرسمها الوحي لوظيفة العقل ؟ أهي وظيفة مطلقة تُسيِّد الإنسان وتجعله حَكَمًا في

(١) مفهوم العقل والقلب في القرآن والسنة ، ص : ٢٥٠ - ٢٧٨ .

كل شيء ؟ أم أنها تخضع لضوابط معينة؟.

قلنا إن سمة المنهج المعرفي الإسلامي التي تميز بها وانفرد بها هي الوحدة والانسجام، وهنا نعود مرة أخرى إلى طرح مشكلة العقل ضمن نسقها العام في علاقتها بالوحي وفي علاقتها بالوجود .

أ- العقل والوحي

العلاقة بين العقل والوحي جدلية، فالوحي باعتباره خطابًا تكليفيًّا يحتاج فهمه إلى فقه عميق لفهم ألفاظه ودلالاتها ومستويات هذه الدلالة لتنزيل النص القرآني على الواقع الإنساني وتكييفه وفق مقتضيات الزمان والمكان . فالوحي بمعزل عن اجتهاد الإنسان يظل معطلاً، كما أن الاجتهاد الإنساني خارج حدود الوحي نقض للأمانة والتكليف .

على أن هذه العملية الاجتهادية لا تتحدد ضمن إطارها التشريعي الضيق، كما قد يتبادر إلى الذهن، فهي عملية تقويمية تمس مختلف الجوانب الإنسانية التصورية والتشريعية والفكرية والاجتماعية والسياسية، والإنسان مدعو إلى أن يقوّم دائمًا أوضاعه تلك في ضوء حقائق الوحي ما كان منها نصًّا صريحًا أو كليات ومبادئ حتى يسلم من الانحراف .

ولسنا في حاجة إلى التذكير هنا بأن وظيفة العقل إنما تتحدد في عالم الشهادة، بينما يكون عملها في الجوانب الغيبية هو التلقي والفهم القائم على البرهان العقلي، بمعنى أن القضايا الاعتقادية التي يطرحها الوحي لا يتنافى كونها غيبية مع إمكانية إثبات صدقها عقليًّا، فالألوهية والتوحيد وقيام الساعة والبعث قضايا غيبية من جهة الإخبار، ولكن إثبات صدقها ممكن من جهة البرهان العقلي، وهذه البرهنة تؤسسها النصوص نفسها، فالنص نقلي خبري في مصدره وبرهاني عقلي في محتواه ومضمونه. وسواء تعلق الأمر بقضايا تشريعية أو اعتقادية فعمل العقل عمل استنباطي استدلالي وقياسي برهاني، وتلك أخص خصائصه.

ب- العقل والوجود

تتحدد المعرفة الإنسانية المتعلقة بالوجود المادي للأشياء انطلاقًا من معطيات الحس والتجربة كشرط أولي لبناء معرفة يقينية في هذا المجال؛ ولهذا السبب وجدنا القرآن يوجه العقل إلى

معطيات الحس ويجعلها مناط المسئولية : ﴿وَلا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولاً﴾ (الإسراء/٣٦). وهي التفاتة لها دلالة علمية تقتضي استثمار الإنسان حواسه المختلفة باعتبارها منافذ يطل من خلالها على الوجود الحسي، كما هو محدد في الزمان والمكان .

يشكل الوجود -إذن- المجال الذي يمارس فيه الإنسان نشاطه المعرفي ، يتعرف فيه على خصائص الأشياء وصفاتها. ولكن المعرفة العقلية في مجال الأشياء -كما يقول عبد المجيد النجار- لا يتعدى نطاقها حدود الظواهر والصفات والآثار إلى حقيقة الماهيات والأكناه[1]. ومعنى ذلك أن الإنسان بإمكانه أن يبحث في صفات الأشياء وخصائصها وتركيبها كمعطيات حسية آنية، ولكنه ليس من اختصاصه أن يبحث في أصل وجود هذه الأشياء وكيف وجدت، فتلك أسئلة لا تمس الأشياء في خصائصها المادية المدركة، ولكنها تمس الأشياء في بعدها الغيبي الذي يخرج عن حدود الزمان والمكان، وتلك قضية تخرج عن اختصاص العقل .

لقد وجه الوحي الإنسان إلى تأمل الطبيعة من حوله، ووراء هذا التوجيه حكمة بالغة، ولم يكن عبثًا أن يحشد القرآن هذا السيل من الآيات التي تدعو إلى التفكير في أجزاء الطبيعة، فلم يكن ذلك إلا لتنبيه الإنسان إلى الانتفاع بها، وهو الأمر الذي يعبر عنه القرآن بـ «التسخير» . فكل شيء في هذه الطبيعة مسخر للإنسان ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ سَخَّرَ لَكُمْ مَا فِي الأَرْضِ﴾ (الحج/٦٥)، ﴿وَسَخَّرَ لَكُمُ الْفُلْكَ لِتَجْرِيَ فِي الْبَحْرِ بِأَمْرِهِ وَسَخَّرَ لَكُمُ الأَنْهَارَ وَسَخَّرَ لَكُمُ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ دَائِبَيْنِ وَسَخَّرَ لَكُمُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ﴾ (إبراهيم/ ٣٢-٣٣)، ﴿وَهُوَ الَّذِي سَخَّرَ الْبَحْرَ لِتَأْكُلُوا مِنْهُ لَحْمًا طَرِيًّا﴾ (النحل/١٤)، على أن هذه الأشياء الهائلة الممتدة التي سخرها الله للإنسان لا يمكن أن ينتفع بها إلا إذا عرف خصائصها ووقف على السنن التي أودعها الله فيها، وتلك قضية نالت اهتمام القرآن؛ ليغرس في شعور الإنسان أن كل ما حوله من أشياء تمضي وفق قانون ثابت لا يتخلف، والوقوف على اكتشاف هذا

(١) خلافة الإنسان بين الوحي والعقل ، عبد المجيد النجار ص : ٦١ .

القانون هو وحده الذي يمكنه من الانتفاع بها ﴿فَالِقُ الإِصْبَاحِ وَجَعَلَ اللَّيْلَ سَكَنًا وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ حُسْبَانًا ذَلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ﴾ (الأنعام/ ٩٦) ﴿وَهُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ النُّجُومَ لِتَهْتَدُوا بِهَا فِي ظُلُمَاتِ الْبَرِّ وَالْبَحْرِ﴾ (الأنعام/٩٧)، ﴿هُوَ الَّذِي جَعَلَ الشَّمْسَ ضِيَاءً وَالْقَمَرَ نُورًا وَقَدَّرَهُ مَنَازِلَ لِتَعْلَمُوا عَدَدَ السِّنِينَ وَالْحِسَابَ﴾ (يونس/ ٥)، ﴿اللَّهُ الَّذِي رَفَعَ السَّمَوَاتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا﴾ (الرعد / ٢)، ﴿لا الشَّمْسُ يَنْبَغِي لَهَا أَنْ تُدْرِكَ الْقَمَرَ وَلا اللَّيْلُ سَابِقُ النَّهَارِ وَكُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ﴾ (يس/ ٤٠)، وهكذا نجد حشدًا هائلاً من الآيات تحيل الإنسان على استقراء ما حوله من أشياء وظواهر تشير إلى ثباتها في سنن تسمح له باستثمارها والانتفاع بها، ومن ثم تأتي دعوة الوحي إلى العقل لتدبرها والتفكير فيها .

٤- واقعية العقل في المنظور الإسلامي :

الواقعية سمة طبعت التفكير الإسلامي في كل المجالات المعرفية التي يتحرك في أفقها، وهي واقعية تصادفنا على مستويات مختلفة، تظهر في الإعراض عن الخوض في المشكلات التي تأخذ بعدًا افتراضيًّا، وتظهر في معارضة التفسير الخرافي الوثني، كما تظهر في تحكيم الحس لاختبار صدق القضايا الحسية، وتحكيم الوحي في اختبار صدق القضايا الغيبية .

أ- التزام البحث في القضايا العملية:

هذه القاعدة الثابتة يعبر عنها الإمام مالك رحمه الله فيقول : الكلام في الدين أكرهه، ولم يزل أهل بلدنا يكرهونه وينهون عنه... ولا أحب الكلام إلا فيما تحته عمل[1]. ومقتضى هذه القاعدة أن كل اجتهاد فكري ليس تحته عمل أي ليس له تعلق بقضايا عملية، فالخوض فيه ضرب من الوهم؛ ولذلك رفض طريقة المتكلمين الذين تكلموا في قضايا عقدية خالفوا فيها المنهج القرآني، ودعا إلى نبذ المناظرة في الدين، ودعا إلى الاجتهاد في القضايا التي تمس واقع الناس. وعلى المستوى الفقهي المحض رفض فقهاء الإسلام ما اصطلح عليه بالفقه الافتراضي، وهو الفقه الذي يفترض القضايا ليبحث لها عن الحلول،

(١) ابن عبد البر ، جامع بيان العلم وفضله . باب ما يكره فيه المناظرة ، ص : ٤١١، ط/٢، دار الكتب الإسلامية ، القاهرة ١٩٨٢.

فكانت القاعدة المشهورة عند الفقهاء «دعها حتى تقع » لأن الواقعة متى وقعت درست في إطار شروطها الموضوعية وحيثياتها الملموسة .

ب- تحكيم الحس في القضايا الحسية :

يميز علماء الإسلام بين الإمكان الذهني والإمكان الخارجي . والإمكان الذهني معناه أن الشيء الذي نتصور وجوده في الذهن لا نعلم ما يمنع وجوده في الخارج، أما الإمكان الخارجي فمعناه: أننا نعلم بوجود الشيء في الخارج، وهم يقولون إن الإمكان الخارجي لا يثبت بمجرد الإمكان الذهني بمعنى أنه ليس كل شيء نتصور وجوده في الذهن يمكن أن يوجد في الواقع، وهم يعتبرون ذلك مذهب السوفسطائيين وأهل الجدل الباطل[1]. والتمييز بين الإمكان الذهني والإمكان الخارجي دليل على الحس العلمي في منهج المعرفة الإسلامية الذي يرفض الاحتكام إلى الفرضيات العقلية في القضايا الحسية، وينطلق من التجربة الحسية ذاتها في إثبات صدق القضايا الحسية. يقول لأستاذ محمد المبارك: « إن الوحي يتحدث عن طبيعة حية ملموسة، يتحدث عن أجزائها وظواهرها وعناصرها المختلفة باعتبارها عناصر واقعية ممكنة الإدراك وفي متناول العقل والحس؛ ولذلك يستحث الإنسان على إعمال سمعه وبصره ونظره وتفكيره، وبذلك يكون الوحي قد أحدث تغييرًا جذريًا عميقًا بالغ الأهمية، فبدل المنهج التأملي الذي كان ينهجه اليونان والذي يعتمد على مجرد التصور العقلي والقياس المنطقي المجرد، أقام المنهج التجريبي وجعله المنهج الأساس في مجال البحث الطبيعي[2].

جـ - تحكيم الوحي في القضايا الغيبية :

ليس اعتباطًا أن يتعرض المسلمون لنقد الفكر الفلسفي الذي احتكوا به في تلك الفترة المبكرة من تاريخهم، فقد كان الفكر الفلسفي اليوناني ذا نسق ميتافيزيقي، ينشد تحصيل الحقائق الغيبية بالأقيسة العقلية والأنظار الفكرية، وتصحيح العقائد الإيمانية من قبل النظر لا من جهة السمع، وتلك إحدى

(١) ابن تيمية : درء تعارض العقل والنقل ج ١ص : ٣٠-٣١، ج ٣ص : ٣٥٨، ٣٦٥ . تحقيق محمد رشاد سالم دار الكنوز الأدبية ١٩٧٩.

(٢) الإسلام والفكر العلمي محمد المبارك ص: ١٢٢- ١٢٦.

الدعامات التي استند إليها المسلمون في تعليل رفضهم لهذا الفكر [١]. هذا المسلك يقوم على دمج عالم الغيب في عالم الشهادة وإخضاعهما لنفس القانون في الإدراك، وهي مجازفة لا يقبل بها العقل الإسلامي الذي لا يقحم نفسه في قضايا تفوق إمكاناته وقدراته، وقد قال ابن خلدون قولته الشهيرة:« إن من يسعي إلى أن يزن حقائق الغيب بعقله كمن يسعي إلى أن يزن الجبال بميزان الذهب»[٢].واعتراف العقل الإسلامي بهذا العجز، ومن ثم تحكيمه الوحي في الغيبيات هو تمام كماله ومنتهى واقعيته .

د – رفض التفسير الخرافي

يقوم المنهج الإسلامي على إقصاء الخرافة والتعليل الخرافي القائم على ربط حادثتين ربطًا اعتباطيًّا. لقد كان اليونان يعللون حمرة الشفق بالحرب بين الآلهة في عقيدتهم الوثنية، وكان العرب يربطون بين وجهة طيران الطائر ونجاح العمل أو إخفاقه، وكانت الوثنية حيثما كانت مباءة للخرافة ومرتعًا للأساطير، وقد جاء الإسلام ليحارب الوثنية ويخرج الكون من رتبة التأليه حين عبد الإنسان الشمس والقمر [٣]. إن تحرير الإنسان من الوثنية التي تكرس الخرافة والأسطورة يعني إعادة الاعتبار للفكر العلمي الذي يفسر الظواهر بعللها كما هي مستجدة في عالم الواقع، وتلك سمة من سمات الكمال في هذا المنهج .

الأصل الثالث: الوجود

إن اعتبار الوجود ضمن الأصول التي يقوم عليها منهج المعرفة الإسلامي يأتي مؤشرًا على انسجام هذا المنهج وتكامل عناصره التي لا تعرف طغيان جانب على آخر. إن الوحي يصور الوجود كمصدر معرفي للإنسان يسعي في دروبه وشعابه ومختلف ظواهره؛ ليتعرف على الأسرار التي أودعها الخالق سبحانه فيه، والمعرفة الإنسانية التي يملكها الإنسان عن نفسه وعن أجزاء الطبيعة من حوله تبقى مبتورة ما لم تنطلق من صميم المعطيات الحسية المجسدة في عالم الوجود من حوله .

١ – صورة الوجود في الوحي

إن الصورة التي يقدمها الوحي عن الوجود تختلف عن الصورة التي ترسمها المناهج الفلسفية إلى حد بعيد، فصورة

(١) مقدمة ابن خلدون ج٤ ص : ١١٩٩ . طبعة لجنة البيان العربي ١٩٦٥ .
(٢) المصدر نفسه .
(٣) محمد المبارك : الإسلام والفكر العلمي ص : ٤١ ، ٤٤ ، ١١١ .

الوجود في الوحي هي جزء من الصورة العامة التي جاء بها الإسلام عن الكون والحياة والإنسان. إن الفلسفات القديمة كانت تصور هذا الوجود على أنه مجرد أشباح وصور ناقصة لعالم آخر هو عالم المثل الذي يتمتع وحده بالوجود الحقيقي، ثم جاءت الفلسفات الحديثة لتقدم نقيض هذه الصورة، وتعلن تأليه العالم المادي لتجعل منه العالم الوحيد الذي يتمتع بالوجود حقيقة، وتنزع بذلك صفة الوجود عن العالم الآخر الذي يجاوز حدود الحس، ومن هنا تأتي أهمية العرض الذي يقدمه القرآن للطبيعة.

فالطبيعة التي يتحدث عنها القرآن - كما يقول الأستاذ محمد المبارك:- «هي الطبيعة الحية الواقعية، لا الطبيعة المجردة المتخيلة، فالقرآن لا يذكر الجوهر والصورة والهيولي والجزء الذي لا يتجزأ، إنما يذكر الهباء والذرة والدخان والماء والنار .. وغيرها من الموجودات الواقعية. فالعرض القرآني حسي واقعي وليس عرضًا تجريديًا خياليًا »[1].

وفي مقابل النظرة المادية التي تؤله الطبيعة، نجد العرض القرآني يجعل هذا الوجود وما فيه ومن فيه مجرد مخلوق من بين مخلوقات الله عز وجل، ومن ثم يعرفنا ببدايته ونهايته والغاية من وجوده. وفي ظل هذا العرض القرآني فقط تكتمل الصورة النهائية لهذا الوجود، ويزول عنه كل ما علق به من تصورات وهمية كانت تلغيه أحيانًا، وأحيانًا تؤلهه فتجعله مصدر شر أو سلطان تقرب له القرابين.

٢- الوجود موضوع المعرفة

الحديث عن الوجود يتضمن كذلك الوجود الإنساني، وحينما دعا القرآن إلى تأمل هذا الوجود كانت دعوته شاملة تخص الوجود الطبيعي كما تخص الكينونة الإنسانية، وهو ما تشير إليه الآية الكريمة ﴿وَفِي الأَرْضِ ءَايَاتٌ لِلْمُوقِنِينَ وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلا تُبْصِرُونَ﴾ (الذاريات/ ٢٠-٢١) . فالوحي يقدم الوجود كموضوع للمعرفة يستغرق مجموع عناصره وأجزائه وأحداثه ومتغيراته ...، وهو الذي يعبر عنه بـ «الآفاق»، وقدم الإنسان نفسه موضوعًا للمعرفة، يستوعب تركيبه العقلي والنفسي والفيسيولوجي والفيزيقي ... وهو الذي يعبر عنه بـ «الأنفس» ، وهو

(١) الإسلام والمنهج العلمي ص: ١٢٢- ١٢٦. وكذلك أحمد فؤاد باشا : فلسفة العلوم بنظرة إسلامية ص: ٢٠ .

بعد ذلك يقدم حركة الإنسان على هذا الوجود كموضوع للمعرفة، يستوعب تاريخه وحركته عبر هذا التاريخ؛ ليقدم بذلك مجالاً حيويًّا خصبًا لبناء الحقل المعرفي المتعلق بالإنسان .

إن الوحي حينما يطرح هذا الوجود كموضوع للمعرفة والدراسة يقدمه عبر مجالاته الثلاثة : الوجود (الطبيعة) ، والإنسان، ثم حركة الإنسان على هذا الوجود. ومن المجازفة أن نجعل حديث الوحي عن الوجود مقصورًا على جانبه الطبيعي فحسب، فالظواهر النفسية والتركيب العضوي للإنسان، إلى جانب الظواهر الاجتماعية والحوادث التاريخية، إلى جانب الظواهر الطبيعية وحوادثها.... تستغرق مجموع معاني الوجود .

ومن البدهي أن المقام يضيق هنا عن سرد كل ما ورد حول هذه الجوانب الثلاثة من نصوص الوحي، ولكن الأهم من ذكر النصوص هو لفت الانتباه إلى المشكلات المعرفية التي تثيرها هذه النصوص، فليس المهم أن نردد العناصر الجزئية التي تذكرها هذه النصوص ولكن المهم أن نذكر ما تحمله من إشارات شكلت المجال المعرفي الذي استأثر باهتمام الإنسان .

إن القرآن لا يكتفي بذكر عناصر الوجود المادية وآحادها دون أن يستثمر ما فيها من تناسق وتقابل وانتظام، كما أنه لا يكتفي بذكر وقائع وحوادث الإنسان عبر التاريخ كمواقف فردية أو حالات خاصة، فالقرآن ليس سجلاً تذكاريًّا يجد فيه القارئ قصصًا ممتعة حول هموم الناس وشئونهم الخاصة، ولكنه يستثمر معطيات التجربة الاجتماعية التي عاشها الناس ليكشف أبعادها القيمية، ويحدد عناصر القوة والضعف فيها . ومن هذا المنطلق سأكتفي بذكر نماذج من هذه المثيرات المبثوثة في الوجود كمعطيات علمية تحمل أبعادًا معرفية تستحق التسجيل والدراسة، كالتقابل بين الأشياء المختلفة، والتكامل بين عناصر الوجود، والحركة الدءوبة التي لا تهدأ، والنظام الذي يرتب هذه الحركة في سنن مطردة، والمقادير التي وضعت وفقها الأشياء بدقة وإحكام، وأصناف المخلوقات وما توحي به من اتحاد في النوع، ومن ثم في الوظيفة ... إلى غير ذلك من المؤشرات المعرفية .

أ- تقابل عناصر الوجود :

يلاحظ في العرض القرآني هذا التقابل بين عناصر الوجود، وهو تقابل جدير بأن يلفت نظر الإنسان إلى دراسة هذه الظاهرة والوقوف على أسبابها واستجلاء خفاياها وكشف نظامها. لم يكن عبثًا أن يذكر القرآن الليل في مقابل النهار، ويجعل ذلك قانونًا مطردًا في الحياة. فهذا التقابل لا بد أن يثير فضول الإنسان لكشف حركة الزمن وفك رموزها. ولم يكن عبثًا أن يذكر القرآن الخلق في مقابل الفناء، ويجعل ذلك سنة تحكم الإنسان والحيوان والوجود كله...، وهكذا في كل العناصر المتقابلة التي ذكر القرآن أمثلة كثيرة منها، إنه يعرض لاختلاف الليل والنهار، والبعد الفاصل بين المشرق والمغرب، وانبثاق النور عن الظلام، والحركة عن السكون، والحياة عن الموت، والموت عن الحياة، ورفع السماء وانبساط الأرض، وخفض البحار ورفع الجبال، ويشير إلى الخسوف والكسوف ...

ب - الحركة والتغير في عناصر الوجود :

من خلال المشاهد التي يعرضها الوحي يبدو الوجود حيًّا دائم الحركة لا يهدأ لحظة واحدة؛ حتى أن ذلك ليترك في الحس والعقل انطباعا قويًّا بأن التوقف عن الحركة لحظة واحدة إنما يقود إلى الفناء والدمار. كل شيء في الوجود حي نابض متحرك : حركة الزمن : تعاقب الليل والنهار، والشهور والسنون، ودوران الشمس والقمر، وحركة الجماد: بحيث يظهر كل شيء متغيرًا على وجه الأرض تبعًا لحركة الزمن وفصول السنة، حتى المظاهر والألوان والأشكال تربو حينًا وتخمد حينًا، تخضر وتصفر .... ، وكذلك حركة الإنسان كفرد بين القوة والضعف، وكجماعة حيث تتعاقب وتعاقب الأجيال، وحركة الصراع بين الحق والباطل، والطاعة والعصيان، وتدافع الخير والشر، والكفر والإيمان...

جـ - الانتظام والسننية :

يعرض الوحي الوجود في صورة حية متحركة، ولكن هذه الحركة ليست حركة عشوائية عبثية، إنها حركة منتظمة وفق ترتيب معين، وسنة معينة تحكم كل أفراد الوجود وآحاده وأجناسه بما فيها حركة الإنسان، والحقيقة التي لا يجادل فيها إلا مكابر أن هذا الانتظام يشكل أكبر تحدٍّ للعقل

الإنساني، ومن ثم دعوته للوقوف طويلاً أمام هذا الكم الهائل من الأجرام والمخلوقات والعوالم التي لا يتصور العقل مداها وحدودها وآفاقها، هي مع ذلك لا تتخلف طرفة عين عن سننها وقانون سيرها؛ فكان حتمًا أن ينتهي البحث العلمي المتحرر من الجحود ومغالبة الفطرة إلى الحكم القرآني : ﴿رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَـذَا بَاطِلاً سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ﴾ (آل عمران/١٩١) .

د - التقدير المحكم :

من خصائص العرض القرآني لمعطيات الوجود أنه ينبه إلى التقدير المحكم لهذه العناصر وحركتها وانتظامها ووجودها وفنائها ، يكثر في القرآن ذكر هذه التقديرات والكميات ﴿وَأَنْبَتْنَا فِيهَا مِنْ كُلِّ شَيْءٍ مَوْزُونٍ﴾ (الحجر/١٩)، ﴿وَكُلُّ شَيْءٍ عِنْدَهُ بِمِقْدَارٍ﴾ (الرعد/٨)، ﴿وَاللَّهُ يُقَدِّرُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ﴾ (المزمل/٢٠)، ﴿وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَّرَهُ تَقْدِيرًا﴾ (الفرقان/٢٠)، وتصريح القرآن بتعميم التقدير على كل آحاد الوجود يغني عن التفصيل ، فلا شيء يشذ عن هذا التقدير حتى الورقة تسقط من شجرتها، وهو أمر جدير بأن يلفت انتباه الإنسان ويسخر كل طاقاته العلمية لتعميق معرفته وكشف خصائص الأشياء ومكوناتها وأجزائها، وهو الأمر الذي استفادت منه علوم الفيزياء والفلك وغيرها ... إلى حد بعيد .

إن تتبع طريقة العرض القرآني يكشف كثيرًا من المثيرات العلمية اللافتة لانتباه الإنسان، فهناك تكامل عناصر الوجود ودلالته على شدة التفاعل والارتباط بين هذه الأجزاء والعناصر، وهناك تصنيف هذه العناصر في أجناس وأنواع وجماعات وأمم وما تثيره في العقل الإنساني من تساؤلات حول خصائصها وعاداتها ووظائفها وطريقتها في العمل ،وهناك ظاهرة الخلق وما يتعلق بها من انتقال من طور إلى طور وهكذا..

وفي تقديري أن هذه الظواهر وهذه المثيرات هي التي تستحق التسجيل، وهي التي كانت وراء الجهد العلمي الجبار الذي قطع فيه الإنسان أشواطًا بعيدة، وهذه الظواهر والمثيرات تكفي وحدها لتلهم الإنسان طريق العلم دون الرجوع إلى آيات القرآن، وتلك نعمة إلهية على الإنسانية أن جعل لها كتابًا مفتوحًا تقرأ آياته في الكون؛ ولذلك لم يكن عبثًا أن ينعتها القرآن بكونها آيات ﴿وَفِي

الأَرْضِ ءَايَاتٌ لِلْمُوقِنِين وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلا تُبْصِرُونَ﴾ (الذاريات/ ٢٠-٢١) ، فهي تقابل آياته في الذكر الحكيم، وتظل هذه الآيات تلهمه طريق العلم، سواء تعرف عليها في كتابه المقروء كما في كتابه المفتوح ما دامت تعرض نفسها في صورة تحد تثير فضوله وانتباهه، وتضعه وجهًا لوجه أمام غوامض الكون ورموزه ومثيراته .

العلاقة بين هذه الأصول

لعل السمة التي تميز بها الإسلام في كل تجلياته هي الوحدة والانسجام والتناغم، وهي نفس السمة التي تطبع منهج المعرفة الإسلامية باعتبارها جزءًا ينبثق عن هذا الكل ، والوحدة تنفي التقاطب والتنافر بين الأصول المعرفية، وهو التنافر الذي سجله تاريخ العلم في البيئات التي ظلت معزولة عن التوجه الإسلامي، إن الحقل المعرفي متنوع بطبيعته ولا يتصور أن ينفرد به أصل دون آخر. وتردد النشاط المعرفي بين دوائر الوحي والعقل والحس يستدعى بالضرورة حضور العناصر الثلاثة مجموعة دون أن يلغي أحدها الآخر. إن العلاقة التي تنتظم هذه الأصول هي علاقة تكامل أو هي علاقة تساند لا تعاند. حيث يكمل بعضها بعضًا، ووجود هذه العناصر مجتمعة يمثل تمام المنهج المعرفي الإسلامي في شموليته. إن المنهج المعرفي الإسلامي منهج إيماني يقوم على التسليم ببداهات الوحي وأحكامه في الوجود الدنيوي والأخروي، وفي أحكامه القضائية والكونية، وهو منهج عقلي يعتد بأحكام العقل، كما أنه منهج واقعي لا يلغي الوجود الحسي من اعتباره في بناء معرفة يقينية وعلمية .

هذه الأصول الثلاثة تتوزع المجالات المعرفية التي ينهض الإنسان بتغطيتها، ولو اقتصر على أصل واحد منها لجاءت معرفته مبتورة وناقصة، ولما استطاعت أن تستوعب مختلف المجالات المعرفية الضرورية للإنسان في تحقيق وجوده وأداء وظيفته .

إن مجالات المعرفة مجالات مختلفة، منها ما يدرك بالحس دون العقل أو الوحي، ومنها ما لا حظٌ فيه للعقل والحس، ومنها ما يتوقف على الإدراك الحسي المباشر، ولا يغني فيه وجود مصادر أخرى قد تأخذ صفة التوجيهات والكليات والمبادئ أو صفة العموم والإجمال .

هذه فكرة مجملة عما نقصده بوحدة المعرفة في المنظور الإسلامي، ولكنها غير كافية في الدلالة على المقصود، وهو الأمر الذي سوف توضحه هذه الفقرات.

١- التحام الغيب بالحس

في المنظومة المعرفية الوضعية تكون العلاقة بين الغيب والحس علاقة تنافر وتقابل، فالغيب يقابله الواقع، والإيمان بالغيب يعني الإيمان بالخرافة في مقابل الإيمان بالواقع الذي يعني التفسير العلمي. فالإيمان بالغيب هنا يصبح إيمانًا بشيء لا وجود له على المستوى الوجودي لعدم خضوعه للحواس. والنظريات المعرفية الوضعية المادية على اختلاف منطلقاتها تلتقي -في العموم- حول قاعدة تعتبرها من البدهيات، وهي أن الوجود كله منحصر في الوجود الحسي، وهو وحده مصدر المعرفة[1].

هذه النظريات على اختلافها تهدف إلى التأكيد على مشروعية التصورات المادية حول قضايا الإنسان والمجتمع والطبيعة، وتسقط من حسابها البعد الغيبي الذي تراه منافيًا لكل معرفة علمية جديرة بهذا الوصف .

أما في المنهج الإسلامي في بناء المعرفة فإن ثنائية الحس والغيب لا تأخذ بعدًا تقابليًّا، فالاثنان ينسجمان في كلٍّ واحد. ولا يمكن أن ترتسم الصورة الكاملة للحقيقة العلمية في تصور الواقع مع غياب أحدهما أو إسقاطه. إن الغيب لا يقابله الواقع كما لا يقابله الوجود إنما يقابله الحس. فالوجود يشمل ما أدركناه بحواسنا وما غاب عنها سواء بسواء، وعدم إدراكنا للشيء لا يعني عدم وجوده، فما غاب عن حواسنا قد ندركه بعقولنا. إن الوجود وجودان: وجود حسي ووجود غيبي . والقرآن حينما يتحدث عن الوجود يتحدث عنه بهذا المعنى الشمولي كما في قوله تعالى : ﴿عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾ (التغابن: ١٨)، ﴿عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ﴾ (الحشر/ ٢٢)، ﴿ثُمَّ تُرَدُّونَ إِلَى عَالِمِ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ﴾ (الجمعة/٨)، فأخبر أن علمه يتعلق بالوجود كله في جانبيه الحسي والغيبي معًا .

إن ما غاب عن حواسنا قد ندركه من جهة العقل أو من جهة الوحي، وهنا

(١) حول هذا الموضوع ينظر : محمد البهي : الفكر الإسلامي وصلته بالاستعمار الغربي ص: ٣٤٣، الطبعة السادسة - دار الفكر القاهرة ١٩٧٣ . وكذلك إميل بوترو : العلم والدين في الفلسفة المعاصرة ص : ٤١ .

يـأخذ المجـال المعرفي الـذي يمـارس فيـه الإنسـان نشاطه طابعًـا شموليًّا وتكامليًّا في نفس الوقت، ويجـاوز دائرة الحس الضيقـة. وبالمقـابل فـإن حصر النشـاط المعرفي والتفكير العلمي في حدود المادة يقف عائقًا في وجه العلم دون الوصول إلى إدراك الحقيقة في شموليتها تلك ما دام الحقل المعرفي الذي يتحرك فيه جزئيًا ومحدودًا بحدود الحس والمادة .

ومن جهة أخرى لا يخلو النشـاط المعرفي الذي يتقيد بالحس من مخاطر الشـك والريبة؛ لعجزه عن استيعاب الوجود في كليته، وهو الأمر الذي نبه عليه «بول زاله» في كتابه عن تاريخ الفلسفة «المطالب والمذاهب» حيث نبه إلى أن التوغل في التجربـة ينتهي إلى الحسـبانية، أي السفسـطائية الريبية، وسـبب ذلك أن المجرب لابد أن يبقى أمامه ناحية لا تصل إليها تجربته مهما تقدم ، فيسـاوره الشـك من تلك الناحية[1].

إن الحقائق الغيبية متى ثبتت صحتها، مهما كانت الطرق المنهجية التي ثبتت بواسطتها مخالفة للطريقة الحسية تبقى حقائق علمية نهائية وقطعية، قد لا تصل الحقائق التجريبية نفسها إلى درجة قطعية ثبوتها، فمع سلامة المنهج التجريبي في الحسيات قد تخطئ التجربة وقد تتخلف ولا تطرد في كل الحالات .

لكن لماذا اقتضت الحكمة الإلهية أن يخفى جانبًا من الوجود وهو الذي يعبر عنه القرآن بعالم الغيب في مقابل الجانب الحسي الذي يعبر عنه بعالم الشهادة ؟ سؤال جدير بالطرح وجدير بالاهتمام معًا.

إن الإنسان لو قدر له أن يعلم كل شيء ويجد الجواب جاهزًا لكل تساؤلاته الفطرية حول المشـكلات الفلسـفية الكبرى التي شغلت اهتمام العقلاء، لو قدر له ذلك لما كان للحياة معنى قط . إن الإنسـان بفطرته يتطلع دائمًا إلى اكتشاف المجهول وتلك حكمة إلهية بالغة، فكلما استشعر الإنسان عجزه عن اكتشاف المجهول استشعر عظمة الخالق المدبر الحكيم، وهو شعور للإنسان يمنحه كثيرًا من الطمأنينة والأمن النفسي في الحياة كلما تذكر أن للكون خالقًا رتب أجزاءه وحدد نظامه؛ إذ مقتضى هذا الترتيب والنظام أن الإنسـان له مكانته وقيمته في أفق هذا الوجود الفسـيح

(١) في هذا الموضوع ينظر : الشيخ مصطفى صبري : موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين ج٢ص : ١٢٩.

وليس مجرد ذرة منفلتة تائهة في أعطافه. وبالمقابل لو قدر للإنسان أن يعيش في عالم حجب عنه كل شيء لاستحالت عليه الحياة وسط هذا العماء المعرفي القاتم.

وبين جلاء الحس وخفاء الغيب، وبتعبير القرآن بين عالم الغيب وعالم الشهادة تكمن الوحدة والانسجام وتكتمل الصورة المعرفية للإنسان حول الوجود «فالعقيدة التي لا غيب فيها ولا مجهول ولا حقيقة أكبر من الإدراك البشري المحدود ليست عقيدة، ولا تجد فيها النفس ما يلبي فطرتها وأشواقها الخفية إلى المجهول، كما أن العقيدة التي لاشيء فيها إلا المعميات التي تدركها العقول ليست عقيدة، فالفكر البشري لابد أن يتلقى شيئًا مفهومًا له، فيه عمل يملك أن يتدبره ويطبقه، والعقيدة الشاملة هي التي تلبي هذا الجانب وذاك»[1].

إن منهج المعرفة الإسلامية الذي يتميز بالتكامل يرفض تلك الثنائية التي تقيمها المذاهب الفلسفية بين ما هو حسي وبين ما هو غيبي أو مثالي؛ لتختزل الوجود في أحد جوانبه، هو ينظر إلى هذا الوجود كما هو في حقيقته بكل مكوناته وعناصره المادية والمعنوية، الحسية وغير الحسية، يؤمن بالوجود المشاهد الذي تدركه الحواس قدر إيمانه بالغيب الذي يدركه العقل .

٢- تعاضد العقل والدين أو العلم والإيمان

لانشك أن أخطاء كبرى وقعت واعترضت سبيل التقدم المعرفي للإنسان وفهم حقيقة وجوده، وكانت في أصلها ناتجة عن غياب الفهم الواضح لهذه العلاقة التكاملية بين هذه الأصول المعرفية، وعدم فهم المجالات التي يستقل بها بعضها دون الآخر، وعدم فهم الحدود الفاصلة أو المتداخلة بينها. لقد ظلت المعرفة الغربية لمدة تقارب على خمسة عشر قرنًا تتيه في الخرافة والوهم؛ نتيجة هذا الخطأ عندما سيطرت على العقلية الغربية أفكار كهنوتية يدعمها منطق صوري أقعدها عن العطاء المستمر، وجعلت منها عقلية مثالية تحلق في عالم المثل متجاهلة عالم الواقع .

وفي مقابل إلغاء الكنيسة كل اعتبار للعقل الإنساني الحر، وإلغاء كل

(١) سيد قطب ، خصائص التصور الإسلامي ومقوماته، ص : ١٣٧ . الطبعة السابعة، دار الشروق، ١٩٨٠م.

اعتبارات غير دينية في فهم ما يحتاج الإنسان إلى فهمه في عالم الطبيعة، وإقصاء الأصول الأخرى عن دائرة العمل العلمي، كان من الطبيعي أن تنشأ تلك التناقضات التي أدت إلى ردود فعل قاسية وقفت على الطرف المناقض؛ لتلغي بدورها كل الاعتبارات الدينية، وتبقي فقط على الاعتبارات المادية والحسية دون سواها، وهو المسلك الذي نهجته الفلسفة الوضعية والمادية التاريخية.

على أن النظرة الإسلامية التي تقوم على وحدة المعرفة وتكامل الأصول المعرفية تبدو أكثر أهمية إذا علمنا أن المنهج المعرفي الغربي لا يزال توجهه ردود الفعل تلك، ويصر على اختزال المعرفة الإنسانية في أبعادها الحسية على حساب الروافد الأخرى، وهذا يجعلنا نعلق آمالاً عريضة على منهج المعرفة الإسلامية لتخليص نظرية المعرفة من صراعاتها المفتعلة .

إن النظريات المعرفية الغربية عامة، وعلى اختلاف مشاربها تتحدد فيها العلاقة بين العقل والدين في كونها علاقة تقابل وتعارض، وفي أحسن الأحوال علاقة انفصال وانقطاع، فالحكم العقلي إما أن يناقض الحكم الديني أو يستقل عنه فيكون للعقل مجاله وللدين مجاله. الموقف الأول تجسده الفلسفات والمذاهب الوضعية والمادية التي تقوم في جوهرها على أساس وجود قطيعة معرفية بين المعرفة العلمية المرتبطة بكل ما هو محسوس، وبين المعرفة الدينية التي تعبر في جوهرها عن تصور ميثولوجي خرافي مناف للتفسير العلمي. أما الموقف الثاني فيمثله أصحاب المذاهب الفلسفية المسيحية الذين فصلوا بين دائرة اختصاص كلٍ منهما حيث يستقل العقل بالعلم وتنمية الخبرة الإنسانية في الحياة، ويستقل القلب بالإيمان وقضايا الاعتقاد، والإيمان فوق العقل ولا يثبت عن طريقه.

إن كانط من كبار فلاسفة المسيحية يؤمن بوجود الله، ولكنه ينفي إمكانية تأسيس هذا الإيمان على العلم. يقول كانط: «إن الإيمان على الأكثر يكون أقوى من العلم»[1]. ويقول فرح أنطون من المفكرين المسيحيين العرب في تأكيده هذه القطيعة بين العلم والإيمان: «إن العلم يجب أن يوضع في دائرة العقل؛

(١) موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين ٢/ ٢٤ .

لأن قواعده مبنية على المشاهدة والتجربة والإمعان، وأما الدين فيجب أن يوضع في دائرة القلب؛ لأن قواعده مبنية على التسليم بما ورد في الكتب المقدسة من غير فحص في أصولها»، ويقول: «إن الدين متى صار عقليًّا لم يعد دينًا بل أصبح علمًا»[1]. والموقفان معًا يقيمان نوعًا من التقابل بين طريق العلم وطريق الإيمان، فمن ينحاز إلى طريق العلم ينكر طريق الإيمان، ومن ينحاز إلى طريق الإيمان ينكر طريق العلم ويرفع شعار: اعتقد وأنت أعمى.

وإذا نظرنا إلى المشكلة في طرحها الإسلامي نجد علماء الإسلام يقولون: إن الإيمان الذي لا يستند إلى العلم -أي الدليل- عرضة للتشكيك[2]. فكون الإيمان مسألة قلبية وجدانية لا يتعارض مع كونها أيضًا مسألة عقلية يمكن إثباتها بالدليل العلمي القاطع.

إن هذه النتيجة التي انتهى إليها علماء الإسلام هي نتيجة لاستقراء الشواهد القرآنية، ونحن نقتطف أمثلة مما ذكره ابن القيم في كتابه: «مفتاح دار السعادة» والحارث المحاسبي في كتابيه: «العقل» و«فهم القرآن».

قال تعالى: ﴿شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لا إِلَهَ إِلا هُوَ وَالْمَلائِكَةُ وَأُولُو الْعِلْمِ قَائِمًا بِالْقِسْطِ لا إِلَهَ إِلا هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾ (آل عمران / ١٨). فقد استشهد سبحانه على وحدانيته بأولي العلم دون غيرهم من البشر، وقرن شهادتهم بشهادته وشهادة ملائكته، وموضوع الشهادة هو التوحيد، وهي أعظم قضية شغلت فكر الإنسان وأجلها على الإطلاق، فاختار لها أجل الخلق وأكابرهم وسادتهم وهم أولو العلم.

إن القرآن يجعل شهادة العلماء تلك حجة على المنكرين، فآيات الله لا يعقلها إلا العالمون ولذلك قال تعالى: ﴿أَفَمَنْ يَعْلَمُ أَنَّمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ الْحَقُّ كَمَنْ هُوَ أَعْمَى﴾ (الرعد/ ١٩)، فإذا رأى أولو العلم أن ما أنزل على الرسول حق فلا عبرة لإنكار غيرهم ممن عمت بصيرتهم عن إدراك آيات القرآن ودلائله. وإذا كان موقفهم هذا عن جهل وكان موقف المؤمنين عن علم، فإيمانهم أو عدمه لا قيمة له ولا يغير الموقف من قضية الإيمان. وهذا المعنى هو ما تؤكده الآية القرآنية ﴿قُلْ ءَامِنُوا بِهِ أَوْ لا تُؤْمِنُوا إِنَّ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ

(١) فلسفة ابن رشد صفحات ١١٢، ١٨١. نقلاً عن المرجع السابق.

(٢) موقف العقل والعلم والعالم ٢/ ٢٤.

مِنْ قَبْلِهِ إِذَا يُتْلَى عَلَيْهِمْ يَخِرُّونَ لِلأَذْقَانِ سُجَّدًا وَيَقُولُونَ سُبْحَانَ رَبِّنَا إِنْ كَانَ وَعْدُ رَبِّنَا لَمَفْعُولاً﴾ (الإسراء/ ١٠٧)، فما دام أهل العلم قد آمنوا، فسواء أن يؤمن غيرهم أو ينكر.

إن القرآن يخبر أن الجديرين بالإيمان بالله وخشيته إنما هم العلماء، وقد خصهم من بين الناس بذلك، قال تعالى: ﴿إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ غَفُورٌ﴾ (فاطر/ ٢٨)، وهذا حصر لخشية الله في أولي العلم. وحينما ذكر القرآن مصير العلماء ذكرهم في مقام الرضي ﴿رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ ذَلِكَ لِمَنْ خَشِيَ رَبَّهُ﴾(البينة/ ٨). وقد أخبر أن أهل خشيته هم العلماء لعلمهم، وذم المنكرين لجهلهم: ﴿وَلَكِنَّ أَكْثَرَهُمْ يَجْهَلُونَ﴾ (الأنعام/ ١١١)، ﴿وَلَكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لاَ يَعْلَمُونَ﴾ (الأنعام/ ٣٧).

إن القرآن ينزع صفة التعقل عن المنكرين لقضية الدين ﴿إِنَّ شَرَّ الدَّوَابِّ عِنْدَ اللَّهِ الصُّمُّ الْبُكْمُ الَّذِينَ لاَ يَعْقِلُونَ﴾ (الأنفال/ ٢٢)، ﴿وَقَالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ﴾ (الملك/ ١٠)، والتعقل كفعل وممارسة عملية، صفة مشتركة بين سائر البشر، والقرآن إذ يصفهم بالصم البكم الذين لا يعقلون، لم يعن أنهم خرس مجانين، فهم في الدنيا أهل بصر وسمع وعقل، والواقع يشهد بوجودها، ولم ينف عنهم القدرة على كشف الروابط القائمة بين ظواهر الأشياء للنفاذ إلى حقيقتها، ولكن العقل السليم لابد أن يوصل صاحبه إلى الإيمان بوحدة الخالق المدبر، كما أن العقل المجرد عن هذه الخاصية يظل عقلاً معتلاً مهما كان دقيقًا في كشف أسرار الكون ونظامه. فالعاقل هو الذي يفهم عن الله أدلته وآياته.

قال ابن القيم عن العلاقة بين العلم والإيمان والجهل والإنكار[1]: «إن مما يقف دليلاً على اتحاد طريق العلم والإيمان، أن الأنبياء وهم رسل الإيمان كانوا يتعوذون من الجهل كما قال موسى عليه السلام: ﴿أَعُوذُ بِاللَّهِ أَنْ أَكُونَ مِنَ الْجَاهِلِينَ﴾ (البقرة/ ٦٧)، وقال تعالى لنوح: ﴿إِنِّي أَعِظُكَ أَنْ تَكُونَ مِنَ الْجَاهِلِينَ﴾ (هود/ ٤٦)، وأمر القرآن النبي ﷺ بالإعراض عن الجاهلين ﴿وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ﴾

(١) تنظر هذه الشواهد بالتفصيل في: مفتاح دار السعادة ١/ ٤٨ وما بعدها، وكذلك الحارث المحاسبي: العقل وفهم القرآن ص: ٢١٧ وما بعدها..

(الأعراف/ ١٩٩)، وأثنى على عباده المؤمنين لإعراضهم عنهم: ﴿سَلامٌ عَلَيْكُمْ لا نَبْتَغِي الْجَاهِلِينَ﴾ (القصص/ ٥٥)، ﴿وَإِذَا خَاطَبَهُمُ الْجَاهِلُونَ قَالُوا سَلامًا﴾ (الفرقان/ ٦٣) . وهكذا نجد القرآن يصور العلاقة بين العلم والإيمان بأنها علاقة توافق واتحاد، ويصور العلاقة بين الإيمان والجهل بأنها علاقة اختلاف وتضاد، فحسّن العلم ورغّب فيه، وقبّح الجهل وحذر منه، ووصف العلم بمستلزماته من النور والضياء وبعث الحياة ، كما وصف الجهل بمستلزماته من الظلمة والشر والهلاك: ﴿أَوَمَنْ كَانَ مَيْتًا فَأَحْيَيْنَاهُ وَجَعَلْنَا لَهُ نُورًا يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ كَمَنْ مَثَلُهُ فِي الظُّلُمَاتِ لَيْسَ بِخَارِجٍ مِنْهَا﴾ (الأنعام/ ١٢٢)، ﴿قَدْ جَاءَكُمْ مِنَ اللَّهِ نُورٌ وَكِتَابٌ مُبِينٌ يَهْدِي بِهِ اللَّهُ مَنِ اتَّبَعَ رِضْوَانَهُ سُبُلَ السَّلامِ وَيُخْرِجُهُمْ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِهِ وَيَهْدِيهِمْ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾ (المائدة/ ١٥-١٦)، ﴿يَاأَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُمْ بُرْهَانٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكُمْ نُورًا مُبِينًا﴾ (النساء/ ١٧٤) .

٣- التوحيد والتفسير العلمي

لا يمكن أن نتصور مذهبًا عقديًا مجردًا عن أسسه الفلسفية التي يقيم عليها بناءه ويحدد سلفًا تصوره للوجود، ويحكم تفكيره ومزاجه وأخلاقه ....، وهذا الأساس الفلسفي هو الذي يمنحه وحدة المفاهيم والتصورات، ويجعل مجموع عناصره الفكرية والثقافية والسلوكية تنصهر في هذه الوحدة بحيث تظهر منسجمة في تصوراتها وطرق تفكيرها وقواعد سلوكها. ومن هذا المنطلق يمكن أن نميز بين الأنماط الحضارية ذات الأسس الفلسفية المتباينة. إن هذه الوحدة نلمسها في النمط الحضاري المادي حيث الانسجام بين النظرة المادية للكون والتفسير المادي لكل ظواهره، تمامًا كما نلمسها في النمط الحضاري الذي يقوم على الاعتراف بوجود الخالق، ومن ثم يبني تصوره على ثنائية الخالق والمخلوق انسجامًا مع العقيدة التي توجهه وتؤسسه .

وفي حين نجد المنحى المادي يقدس الإنسان والطبيعة، ويعتبرهما القوة الوحيدة الفاعلة في الوجود، نجد المنحى الإسلامي يتجه أساسًا إلى اكتشاف القدرة الإلهية المبدعة في الإنسان والمجتمع والطبيعة. وفي حين نجد المنحى المادي

يعتبر أن كل تفسير لظواهر الكون وحوادثه خارج الحدود المادية التي لا ترى في هذا العالم سوى مجموعة تفاعلات ذاتية وتلقائية ضربًا من السحر، وهو أمر ينسجم مع تصوره الفلسفي، على حين يعتبر المنحى الإسلامي أنه ما من حركة أو سكنة تقع في هذا الكون الفسيح إلا وهي تقدير إلهي سابق في الأزل، وهو حكم ينسجم مع التوحيد الذي يشكل أساسه الفلسفي .

ولكن السؤال الذي يفرض نفسه هنا، يتعلق بمصداقية التعارض الذي يقيمه المنحى المادي بين التفسير السببي والاعتراف بوجود الخالق. فهل التفسير السببي الذي يقوم على إدراك النظام الترتيبي للوجود وإرجاع الظواهر إلى عللها وأسبابها الكامنة وراءها يتنافى حتمًا مع القول بوجود خالق يملك القدرة المطلقة ويتصرف تصرفًا مطلقًا في ظواهر الكون؟ وبكلمة، هل القول بالتوحيد يتنافى مع التفسير السببي ؟.

يقول المرحوم محمد المبارك: «إن الإسلام إذ قرر ترابط أجزاء الكون وحوادثه ترابطًا مطردًا منظمًا، وهو ما يسمي في الفلسفة الحديثة بالنظام السببي للكون، لم يقف عنده كما وقف الماديون بل جاوزه إلى طرح أعظم قضية كونية : من أين جاء الكون ونظامه؟، من خلقه ؟، من قدر نظامه؟، ثم الإجابة عليها بتسلسل منطقي وإلزام عقلي . إن هذه النظرة التي لا تقف عند حدود العلم التجريبي هي استمرار واستكمال للفكر العلمي، بل إن سلسلة التفكير العلمي تبقى ناقصة وغير منطقية دون هذا التحديد للخط البياني لبحث ما وراء منطقة العلم التجريبي»[1].

نفهم من هذا أن الوقوف عند إدراك النظام السببي للكون هو وقوف في منتصف الطريق، ولابد من مجاوزة ذلك إلى الأهم: الوقوف على موجد هذا النظام ومرتبه لتكتمل الصورة. وهنا يظهر جليًا أن التعارض المزعوم بين قدرة الله خالق الكون ونظامه السببي تعارض مفتعل؛ فالإيمان بقدرة الله المطلقة التي أبدعت هذا النظام لا يقف حائلاً دون النظر في تعاقب الحوادث وترابطها وتعليلها وخضوعها لسنة مطردة وقانون عام فالأحرى أن يعارضه، بل إننا حينما نتعرف بوسائلنا

(١) محمد المبارك ، الإسلام والفكر العلمي ، ص : ١١٨ .

وإمكاناتنا العلمية على هذا النظام لا نفعل شيئًا أكثر من اكتشاف هذه القدرة المطلقة المبدعة لنجد أنفسنا واقفين على عتبة التوحيد .

يقول الدكتور أحمد فؤاد باشا أستاذ الفيزياء بجامعة القاهرة: «إن الإيمان بوحدانية الله سبحانه تعالى يستلزم بالضرورة العقلية أن يرد الإنسان كل شيء في هذا الكون إلى الخالق الحكيم الذي أوجد هذا العالم بإرادته المباشرة المطلقة، وخلقه على أعلى درجة من الترتيب والنظام والجمال، وأخضعه لقوانين معينة ثابتة لا يحيد عنها .. وقد شاءت إرادته تعالى أن تبين لنا من خلال نظام الكون ووحدته استمرارية المواد كأشياء وتكرر الحوادث والظاهرات كعلاقات سببية؛ لنراقبها وندركها وننتفع بها في حياتنا الواقعية[1].

وخلاصة القول: إن البحث العلمي المتحرر من الخلفيات المادية لابد أن ينتهي من البحث في ترابط الأسباب إلى مسبب الأسباب، فالتوحيد يحيل مباشرة على القوة الفاعلة في الطبيعة ونظامها على السواء .

أخلاقيات المنهج الإسلامي

يتميز المنهج المعرفي في المنظومة الإسلامية بجملة من الخاصيات المنهجية المكتسبة من طبيعة الإسلام ومبادئه وتوجيهاته نفسها . وهذه الخاصية هي جزء من المنظومة الإسلامية المتكاملة التي دعا الإسلام إلى التزامها بغض النظر عن مجال ممارستها وتطبيقها. ومن هنا فإن هذه الخاصيات المنهجية تعبر في الواقع عن جملة من الضوابط الأخلاقية والعقلية والمنطقية التي تقرب الباحث نحو الموضوعية العلمية وتحد من شططه وتورطه في الذاتيه المفرطة. وهي - من هذا المنظور - ليست بعيدة عن قواعد البحث العلمي المتحرر من الضغوط النفسية والأيديولوجية، بل إنها تسعى إلى تحرير الباحث من الوقوع ضحية هذه الضغوط .

المشاهدة والمعاينة الحسية :

يتضح من خلال استقراء كثير من آيات القرآن الكريم أن الخوض في القضايا الغيبية التي لا يسندها الحس ضرب من الوهم، و من ثم ينكر القرآن كثيرًا من الآراء والمعتقدات التي سادت

(١) نسق إسلامي لمناهج البحث العلمي ص : ١٦، وينظر أيضًا خصائص التصور الإسلامي ص: ١٤٢. وكذلك إسماعيل راجي الفاروقي ، المسلم المعاصر ع ٢٧ص ١٥مقال سابق .

عند المشركين لكونها قضايا غيبية لم تصل إليها حواسهم، وهو بذلك يوجه نظر الإنسان إلى المجال الذي يستطيع أن يبدع فيه معرفة يقينية، وهو عالم الشهادة الذي يدركه بحواسه وعقله .

والأمثلة على ذلك من القرآن الكريم كثيرة جدًّا، فقد ادعى المشركون أن الملائكة إناث ﴿وَجَعَلُوا الْمَلائِكَةَ الَّذِينَ هُمْ عِبَادُ الرَّحْمَنِ إِنَاثًا﴾ (الزخرف/ ١٨)، فرد عليهم القرآن دعواهم بأنهم لم يشهدوا خلقهم : ﴿ أَشَهِدُوا خَلْقَهُمْ سَتُكْتَبُ شَهَادَتُهُمْ وَيُسْأَلُونَ﴾ (الزخرف/١٨)، ثم قال ﴿مَا لَهُمْ بِذَلِكَ مِنْ عِلْمٍ إِنْ هُمْ إِلا يَخْرُصُونَ﴾ (الزخرف / ١٩)، فنفى عنهم العلم .

وفي صورة الصافات ينسب المشركون لله البنات وهم الملائكة؛ فيرد عليهم القرآن بنفس المنطق ﴿أَمْ خَلَقْنَا الْمَلائِكَةَ إِنَاثًا وَهُمْ شَاهِدُونَ﴾ (الصافات/ ١٥٠) ، فكيف حكموا على الملائكة أنهم إناثًا وما شهدوا خلقهم. ولأنهم لم يعاينوا خلق الملائكة كان ما يقولون كذبًا وإدعاءً ﴿أَلا إِنَّهُمْ مِنْ إِفْكِهِمْ لَيَقُولُون وَلَدَ اللَّهُ وَإِنَّهُمْ لَكَاذِبُونَ﴾ (الصافات/ ١٥١ - ١٥٢)، وفي سورة الكهف يحكي القرآن عن المشركين اتخاذهم إبليس وذريته أولياء من دون الله؛ فيرد عليهم بنفس المنطق ﴿مَا أَشْهَدْتُهُمْ خَلْقَ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ وَلا خَلْقَ أَنْفُسِهِمْ وَمَا كُنْتُ مُتَّخِذَ الْمُضِلِّينَ عَضُدًا﴾ (الكهف/ ٥١)، فهؤلاء عبيد لا يملكون شيئًا، ولا شهدوا خلق السماوات والأرض، ولا أنفسهم فكيف يكونون شركاء لله ؟.

وفي سورة الإسراء نهي قاطع عن القول الذي لا يؤسسه علم للإنسان بموجب استخدامه حواسه ﴿وَلا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولاً﴾ (الإسراء/٣٦).

هذه أمثلة ترسم طريق تحصيل اليقين في مجال المعرفة الحسية وتحدد منهجًا في التعامل مع الحسيات يقتضي تأسيس المعرفة الإنسانية على المعايشة والتجربة الحسية، واعتبار الوجود المادي للأشياء منطلقًا للحكم العقلي، وفي نفس الوقت مقياسًا لإثبات صحة معارفنا؛ حتى لا ينساق الباحث وراء الفرضيات العقلية ويبني أحكامه على مجرد التأملات

الذهنية.

التثبت من صحة الفرضيات :

المنهج العلمي يقتضي من الباحث أن يتثبت من صحة معارفه، فلا يعتقد إلا ما قام الدليل على صحته؛ حتى يسلم من الوهم والقول بالظن. والقرآن الكريم يجعل التثبت من القول والخبر والحدث أساسًا لبناء معرفة يقينية؛ ولذلك نجده يرد كثيرًا من الآراء التي شاعت عند طوائف من الأمم على تعاقبها؛ لأنها لم تكن قائمة على برهان ولم تثبت لأصحابها. ففي سورة يونس/ ٦٨ يرد القرآن دعوى المشركين بنسبة الولد إلى الله ﴿قَالُوا اتَّخَذَ اللَّهُ وَلَدًا سُبْحَانَهُ هُوَ الْغَنِيُّ لَهُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الأَرْضِ إِنْ عِندَكُم مِّن سُلْطَانٍ بِهَذَا أَتَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ مَا لاَ تَعْلَمُونَ﴾. فنفى أن تكون عندهم حجة بما قالوا . وفي سورة النجم/ ٢٣، يرد القرآن على المشركين في اتخاذهم آلهة دون الله : ﴿إِنْ هِيَ إِلا أَسْمَاءٌ سَمَّيْتُمُوهَا أَنْتُمْ وَءَابَاؤُكُمْ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ بِهَا مِنْ سُلْطَانٍ﴾ ، يعني ما أنزل بها حجة ولا برهانًا، بل هي من تلقاء أنفسكم وآبائكم. وفي سورة الصافات/ ١٥٦-١٥٧، يرد دعوى المشركين بشأن الملائكة ﴿أَمْ لَكُمْ سُلْطَانٌ مُبِينٌ فَأْتُوا بِكِتَابِكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾، يعني حجة واضحة، وقد سمى ا لله الحجة سلطانًا، كما ثبت عن ابن عباس رضي الله عنه: (كل سلطان في القرآن فهو حجة)[1].

وإذا كان القرآن قد نقض دعاوى المشركين؛ لأنها لم تكن مؤسسة على حجة وبرهان فقد ألزم المؤمنين برسالته بالتثبت والتوثيق، كما نقرأ ذلك في سورة الحجرات/ ٦: ﴿يَاأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوا أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصْبِحُوا عَلَى مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ﴾ . وفي الآية تنبيه على ما يترتب عن عدم التثبت من تبعات، وما قد ينجم عن ذلك من ضياع لحقوق الناس ... ومن هنا نفهم تعدد الآيات في الاحتراز من القول بالظن وتقليد الشائعات ... فقد نهى القرآن عن اتباع الظن الذي هو التوهم والخيال كما قال تعالى : ﴿يَاأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا اجْتَنِبُوا كَثِيرًا مِنَ الظَّنِّ﴾ (الحجرات/١٢)، وفي الحديث: «إياكم والظن فإن الظن أكذب الحديث » وفي سنن أبي داود :

(١) مفتاح دار السعادة . جـ١/ ٨٥- ٥٩ .

«بئس مطية الرجل زعموا»، كما ورد النهي عن التقليد لما ينتهي إليه من قناعات زائفة غير مؤسسة على برهان ولذلك ندد القرآن بالتقليد والسير وراء ما ورثه الأبناء عن الآباء كما في قوله تعالى : ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ ءَابَاءَنَا أَوَلَوْ كَانَ ءَابَاؤُهُمْ لا يَعْقِلُونَ شَيْئًا وَلا يَهْتَدُونَ﴾ (البقرة/١٧٠).

إخلاص النية في البحث والتجرد من الهوى :

هذا المبدأ يتحدث عنه علماء المناهج باسم الموضوعية والتجرد من النزعة الذاتية، ومهما اختلفت التسميات فإنها تبقى عناوين لمواقف متحدة. كان المشركون من قبل ينحازون لمعسكر الشرك ويجحدون بآيات الله وإن كانت قد استيقنتها أنفسهم، واليوم يتحدث الناس عن الانتماء الطبقي والسياسي والانحياز الأيديولوجي. والموقف واحد، فالباحث الذي يركب هواه وينحاز لما تمليه عليه مصالحه الطبقية وانتماءاته القومية أو السياسية يتنكب الموضوعية، ويضع بينه وبين الحقيقة حاجزًا يصعب عليه تخطيه.

ولتحرير الإنسان من قبضة الهوى وضغط الانتماء الأيديولوجي نبه الإسلام إلى ضرورة تخطي منطقة الصراع بالباطل، وتجاوز المصالح والضغوط والتجرد عن الميولات الشخصية، وألح على التعلق بقيم الحق والعدل، وهو معنى من معاني الإسلام التي تقتضي إخلاص النية، والقصد لله، والتحرر من الهوى وما يلزم عنه من الضلال .

نقرأ في القرآن الكريم آيات كثيرة تحذر من اتباع الهوى والركون إلى حديث النفس، من ذلك قوله تعالى : ﴿وَلا تَتَّبِعِ الْهَوَى فَيُضِلَّكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ﴾ (ص/ ٢٦)، وقوله تعالى : ﴿أَفَرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ وَأَضَلَّهُ اللَّهُ عَلَى عِلْمٍ﴾ (الجاثية/ ٢٣)، ويأمر بجهاد الهوى ويبشر بالتزام الصواب ﴿وَأَمَّا مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ وَنَهَى النَّفْسَ عَنِ الْهَوَى﴾ (النازعات/٤٠-٤١)، وفي الحديث «جاهدوا أهواءكم كما تجاهدون أعداءكم»[1] .

وفي المجال العلمي يعتبر الإسلام اتباع الهوى خيانة في العلم، حتى قال رسول الله ﷺ : «تناصحوا في العلم، فإن خيانة في العلم أشد من خيانة في المال»؛

(١) رواه أحمد والطبراني .

ولذلك سمى هؤلاء بعلماء السوء كما جاء في الحديث: «لما سئل رسول الله ﷺ عن شر الخلق أبى وقال: «اللهم غفرًا» حتى كرروا عليه فقال: «هم علماء السوء» . ولقد فهم علماء الإسلام هذا المبدأ فكانوا لا يأخذون علمهم عن صاحب هوى، كما أثر ذلك عن الإمام مالك قال : «لا يؤخذ هذا العلم من سفيه، ولا يؤخذ من صاحب هوى يدعو إلى بدعته، ولا من كذاب في أحاديث الناس...» .

التأمل الإيجابي :

القرآن الكريم لا يترك موضعًا في الوجود دون أن يثير انتباه الإنسان إليه؛ ليتأمل ويتفكر فيه، ويجعله موضع اهتمامه وتدبره. ولكن التأمل الذي يدعو إليه القرآن يختلف عن التأمل الفلسفي المجرد عن دليل الوحي، وهو تأمل لا يمتنع أن ينتهي بصاحبه إلى الحيرة والشك وتحكيم خياله وخطرات نفسه؛ ليخرج على الناس بعد ذلك بمذهب فلسفي معين تنقصه المصداقية في أغلب الأحوال.

إن التأمل الذي يدعو إليه القرآن: تأمل إيجابي هادف، يجمع بين الحس المرهف والعقل الواعي والإيمان الثابت، يثير مشاعر الفطرة في الإنسان ويفتح أمام فهمه أبواب المجهول، وينتهي منه إلى برد اليقين ، تأمُّلٌ يفتح أبواب العلم والهدى على السواء .

يقول ابن القيم في معنى قوله تعالى : ﴿إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَذِكْرَىٰ لِمَن كَانَ لَهُ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى السَّمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ﴾(ق/ ٣٧)، «إن التأمل يفتح أبواب العلم والهدى، وبإهماله ينغلق باب العلم؛ لذلك أمر الله عباده أن يتدبروا آياته المتلوة المسموعة والمرئية المشهودة بما تكون تذكرة لمن كان له قلب، فإن من عَدِم القلب الواعي عن الله لم ينتفع بكل آية تمر عليه، ولابد لحصول الانتفاع من النظر في آيات الله من توفر ثلاثة أمور : سلامة القلب وصحته وقبوله، فإحضاره وجمعه ومنعه من الشرود والتفرق، فإلقاء السمع وإصغاؤه وإقباله على الذكر، وهي الشروط الثلاثة التي تضمنتها الآية: ﴿ لِمَن كَانَ لَهُ قَلْبٌ﴾، أي قلب واعٍ؛ لأن من لا يعي قلبه فكأنه لا قلب له، ﴿أَوْ أَلْقَى السَّمْعَ ﴾، وإلقاء السمع يعني الإصغاء الذي لا ينشغل عنه قلب بغير ما يسمع ، ﴿وَهُوَ شَهِيدٌ﴾، أي حاضر بفطنته؛ لأن من لا يحضر ذهنه فكأنه غائب» [١] .

(١) مفتاح دار السعادة : ١ / ١٦٩- ١٧٠ .

وهذا التأمل هو الذي دعا إليه القرآن في آيات متتالية استعرضت أجزاء الكون وظواهره وحوادثه ونواميسه... في مثل قوله تعالى: ﴿قُلِ انْظُرُوا مَاذَا فِي السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ﴾ (يونس/١٠١)، ﴿فَلْيَنْظُرِ الإِنْسَانُ مِمَّ خُلِقَ﴾ (الطارق/٥)، ﴿وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلا تُبْصِرُونَ﴾ (الذاريات/ ٢١)، ﴿فَلْيَنْظُرِ الإِنْسَانُ إِلَى طَعَامِهِ﴾ (عبس/ ٢٤)، ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا إِلَى الطَّيْرِ فَوْقَهُمْ صَافَّاتٍ﴾ (الملك/ ١٩)، ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّا خَلَقْنَا لَهُمْ مِمَّا عَمِلَتْ أَيْدِينَا أَنْعَامًا فَهُمْ لَهَا مَالِكُون وَذَلَّلْنَاهَا لَهُمْ فَمِنْهَا رَكُوبُهُمْ وَمِنْهَا يَأْكُلُون وَلَهُمْ فِيهَا مَنَافِعُ وَمَشَارِبُ أَفَلا يَشْكُرُونَ﴾ (يس/ ٧١-٧٣).

والتأمل لا يعني مجرد تحصيل المعرفة بالقراءة أو الحفظ، إنه مرتبة سامية تجاوز حدود القراءة العفوية لظاهر الأشياء إلى الغوص في أعماقها وتدبر غوامضها، ومن قل تأمله- كما قال الحارث المحاسبي - كثر جهله وبان نقصه، ولم يجد طعم البرّ ولا برد اليقين ولا روح الحكمة، وما بلغ علمًا مَنْ درس العلم بلسانه، وحفظ حروفه بقلبه، وأضرب عن النظر والتذكر والتدبر لمعانيه، وطلب بيان حدوده، ما أقربه في حياته من حياة البهائم التي لا تعرف إلا ما باشرته حواسها .

الشورى وتداول الرأي:

ليس اعتباطًا أن يأتي الأمر بالشورى في كل ما يعرض من قضايا ومشكلات، فالشورى تفسح المجال أمام وجهات النظر المختلفة لاختيار أوفقها، وتعصم من الاستبداد بالرأي الذي يكثر معه الخطأ؛ ولذلك امتدح الله المؤمنين لتشاورهم في أمورهم فقال: ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ﴾ (الشورى/ ٣٨)، على أن أهمية الشورى وخطورتها تظهر جلية إذا علمنا أن الآية التي لم تستثن الرسول ﷺ في قوله تعالى: ﴿فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الأَمْرِ﴾ (آل عمران/ ١٥٩)، نزلت في غزوة أُحُد التي انهزم فيها المسلمون، وكان الرسول ﷺ قد أخذ بمشورتهم في الخروج. ومع أن النتيجة كانت تبدو في ظاهرها سلبية، يأتي الأمر الإلهي بالاستمرار على مبدأ الشورى وعدم التخلي عنه؛ ليجعل من الشورى حكمًا تشريعيًّا إلزاميًّا .

ولحكمة إلهية أمر الرسول ﷺ بالتزام مبدأ الشورى مع عصمته وتسديد

الوحي إياه مما يغنيه عن الشورى، ولكن حكمة الله أرادت أن تجعل من ذلك مناسبة لتقرير هذا المبدأ في كل الأحوال حتى ولو وجدت القيادة الرشيدة المؤيدة بوحي السماء لتسد الطريق أمام الانفراد بالرأي مهما اعتقد صاحبه وجاهته. ومبدأ الشورى لا يخص مجالاً دون آخر، وليس حكرًا على المجال السياسي الذي ينصرف إليه الذهن عادة؛ ذلك أن الآية أوجبت الشورى في «أمر» المسلمين، والأمر -كما يقول علماء اللغة- لفظ عام يشمل الأقوال والأفعال والأحوال، فهي مفروضة شرعًا في كل ما يعترض الإنسان من مشكلات بغض النظر عن مجالها التداولي. على أننا نعثر على أحاديث نصت صراحة على وجوب الشورى في مجال البحث العلمي، فقد روى سعيد بن المسيب عن عليّ رضي الله عنهما أنه قال : قلت يا رسول الله الأمر ينزل بنا لم ينزل فيه قرآن ولم تمض فيه منك سنة؟ قال: «اجمعوا له العالمين»، أو قال: «العابدين من المؤمنين فاجعلوه شورى بينكم ولا تقضوا فيه برأي واحد»[1].

إن القضايا العلمية ليست أقل خطورة من القضايا السياسية التي ينصرف إليها مدلول الشورى، فالمشكلات المستجدة في عصرنا على الخصوص يستعصي حلها على فرد واحد لتباين التخصصات وتشعب المجالات المعرفية، مما يحتم تضافر الجهود وتكامل الرؤى وتنوع الخبرات .

حق الاجتهاد في الرأي:

نريد بالاجتهاد تلك الروح الإبداعية الواعية التي أصّلها الإسلام في أتباعه، وإن كان الاجتهاد من حيث الاصطلاح ينصرف مدلوله إلى مجال الفقه والتشريع، وهو المجال الذي استأثر باهتمام المسلمين إلى حد بعيد؛ حتى عرفت الحضارة الإسلامية بأنها حضارة فقه، ولا غرابة في ذلك، فإن الفقه في معناه العام كان يشغل مساحة شاسعة جدًا تستوعب مجموع نشاط الأمة سياسيًا واجتماعيًا واقتصاديًا وحياتيًا، وكان على علماء المسلمين أن يجتهدوا وسعهم؛ لتحقيق النموذج الاجتماعي الملتزم بآداب الإسلام وقوانينه ومفاهيمه، ولكن المتأخرين عجزوا عن تحقيق المستوى الذي حققه الأولون في عصور التخلف والانحطاط، لقد كانت

(١) ذكره الهيثمي في مجمع الزوائد عن المعجم الأوسط للطبراني : ١/ ١٧٨، ط : مصر ١٣٥٢ .

الروح الغالبة على القرون الأولى من التاريخ الإسلامي هي روح الإبداع والابتكار والاجتهاد، وكان الدافع إلى هذه الروح العلمية والحركة الدءوبة تجد سندها في نصوص الوحي نفسها، فقد كان من الطبيعي أن يكيف المسلمون الواقع الاجتماعي الجديد وفق مقتضيات الإسلام، ويجعلوا من الكتاب والسنة نظام حياة وليس مجرد قوانين أخلاقية صورية لا تجد سبيلها إلى واقع الناس.

لقد نزل القرآن ليهيمن على حياة الناس فرادى وجماعات، ويسير بهم في طريق الحياة الفاضلة، فكان من الطبيعي أن يتقرر الأمر بالاجتهاد لحمل سلوك الناس وأفكارهم على مقتضى الإسلام. قال تعالى: ﴿**وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ فَاحْكُمْ بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ عَمَّا جَاءَكَ مِنَ الْحَقِّ**﴾ (المائدة/ ٤٨).

ولقد فهم الرسول ﷺ هذا الأمر القرآني، فكان لزامًا عليه أن يجتهد في صياغة الإنسان الحضاري الذي أراد الإسلام تحقيقه على أرض الواقع، ويعطي القدوة لأصحابه، فقد علمهم كيف يواجهون متغيرات الحياة بروح إيجابية بناءة لا تعرف الركون والسلبية، لقد رُوي عن معاذ بن جبل رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ لما أراد أن يبعثه إلى اليمن قال له: «كيف تقضي إذا عرض لك قضاء؟» قال: أقضي بما في كتاب الله، قال: «فإن لم يكن في كتاب الله ؟» قال: فبسنة رسول الله ﷺ قال: «فإن لم يكن في سنة رسول الله ؟» قال: اجتهد رأيي ولا آلو، قال معاذ : فضرب رسول الله ﷺ صدري وقال : «الحمد لله الذي وفق رسولَ رسولِ الله لما يرضي الله ورسوله»[1].

لقد كان هذا الحديث كافيًا ليفهم جيل الصحابة – ومن بعدهم الأجيال المتعاقبة – أن الاجتهاد حق ثابت لكل مسلم تأهل للدفع بعجلة الحياة في مختلف نواحيها، وهو كاف أيضًا ليفهم منه المسلمون أن تقديس القرآن لا يعني إلغاء عقولهم وتعطيلها من وظيفتها وأداء رسالتها، وأن الوحي لا يقف سدًا منيعًا يحول بين الإنسان ودفة الحياة، ولكنه يدفعه إلى ذلك بقوة ويقين.

ولقد كان لهذا المبدأ – مبدأ الاجتهاد – أثره البالغ في قيام الحضارة

(١) ذكره الهيثمي في مجمع الزوائد عن المعجم الأوسط للطبراني : ١/ ١٧٨. ط : مصر ١٣٥٢ .

الإســـلامية التي اســـتطاعت أن تتمثل مجموع الثقافات الإنسانية التي احتكت بهـا عـبر فـترات تاريخيـة مختلفـة، واسـتطاعت أن تسـتوعبها وتجاوزهـا وتبقى على إيجابياتهـا دون سـلبياتها، ووقـف علمـاء الإســلام من الـتراث الإنساني موقفًـا نقديًـا بنّـاءً تفاعل معه دون أن يفقد ملامح شـخصيته الثقافية أو يمس ذلك هويته العقدية والفكرية أويغير من نمط حياته المجتمعية أو يشككه في تجربته التاريخية.

ظلت هذه السـمة تطبـع الحركـة العلمية التي قادها المسلمون والتي اتخذت شكلاً تصاعديًـا لا يعرف خط الرجعة إلى أن عرف المسـلمون عصور الانحطاط والتخلـف، وهي العصور الـتي قفل فيهـا باب الاجتهـاد، وسيطرت الروح السلبية تجاه الحيـاة، وقنع المسـلمون باسـتيعاب واستهلاك مـا أبدعه الأولون ، فلم يكن من قبيل الصدفـة أن يوجـد هذا التلازم بـين الانتعـاش الحضـاري في عصـر الاجتهـاد والتجديـد، وبـين الركـود الحضـاري وسيطرة روح التقليد، مما ولد روحًـا انهزاميـة، وعقمًـا فكريًـا، وجدبًا حضاريًّا .

وإذا قدر لهذه الفـترة التاريخيـة القائمة أن تطول وتأخذ حيزًا كبيرًا من الحضارة الإســـلامية، فـإن ذلك لا يمـس جوهر الإســـلام ومبادئـه التي صنعـت تـاريخ المسلمين وحضارة الإسلام حينما تفاعل معهـا المسـلمون، فهـذه الظـاهرة تجد جذورهـا وعللهـا في شـروط وظروف تاريخية موضوعيـة قعدت بالمسـلمين عن النهوض لتخليهم عن أسبابه وسلوكهم غـير طريقـه. على أن هـذه المرحلـة التاريخيـة إذا قومـت تقويمًـا صحيحًـا فسـوف ينتهي بنا البحث إلى اعتبار عنصر التقليد ومنع الاجتهاد علة العلل، فلـم يكن التقليـد وجهـة نظر تسـمح بخلاف الـرأي بقدر مـا كـانت دينًـا يتحكم في عقول الناس تمامًـا، كما كان الاجتهاد من قبل دينًا يحرر عقولهم. وبلغ التقليد حدًّا من التعصب فقـد معه طريق الخـلاص وأذهـل المجتهديـن في ذلـك الزمان.

ولقد وصـف العز بن عبد السـلام ما كـان عليه المقلـدة من تعصب قال: «من العجـب العجـاب أن الفقهـاء المقلدين يقـف أحدهم على ضعف مـأخذه «أي الإمام» بحيث لا يجد لضعفه مدفعًا، وهو مـع ذلك يقلـده فيـه ويـترك مـن شـهد الكتـاب والسـنة والأقيسـة الصحيحة

لمذهبهم، جمودًا على تقليد إمامه، بل يتحيل لدفع ظاهر الكتاب والسنة، ويتأولهما بالتأويلات البعيدة الباطلة نضالاً عن مقلده ...كأنه نبي أرسل. وهذا نأي عن الحق، وبعد عن الصواب لا يرضى به أحد من أولي الألباب»[1].

ويذكر الشوكاني أن المقلدين ذهب بهم التعصب إلى الاقتصار على تقليد شخص بعينه دون سواه، مع الاعتقاد أن الحق مقصور عليه وما عداه باطل، وبلغ من تعسفهم أن العالم من علماء الاجتهاد إذا تكلم فيهم بشيء يخالف ما يعتقدوا قاموا عليه قومة جاهلية، ووافقهم على ذلك أهل الدنيا وأرباب السلطان. فإذا قدروا على الإضرار به في بدنه وماله فعلوا ذلك، وهم بفعلهم مشكورون عند أبناء جنسهم من العامة والمقلدة؛ لأنهم قاموا بنصرة الدين بزعمهم. ولقد بلغ من شدة المقلدين على المجتهدين أن الواحد منهم كان يكتم ما يعتقده من تحريم التقليد إلى ما بعد موته، وقد كتب ابن دقيق العيد ورقة قبل موته وجعلها تحت فراشه فلما مات استخرجوها فإذا هي في تحريم التقليد مطلقًا [2].

إذا كان هذا حال التقليد في عصر التخلف، وكان التقليد عندهم دينًا، فإن العلماء في زمن النهوض الحضاري كانوا لا يعتبرون المقلد من أهل العلم، فقد حكى الإمام الشافعي عن بعض العلماء أنهم أجمعوا على أن المقلد ليس معدودًا من أهل العلم، وأن العلم معرفة الحق بدليله[3].

وإذا تقرر أن التقليد دخيل وطارئ أفرزته ظروف التخلف الحضاري، وإذا تقرر أن الاجتهاد هو السمة التي تطبع منهج المعرفة الإسلامية وتؤسسها، وأن الإسلام يزكي في أتباعه روح الإبداع والتجديد، فإن علماء الإسلام قد أحاطوا هذا المبدأ بسياج محكم يحميه من الدخلاء والمتطفلين لضمان حسن السياسة ودقة التخطيط .

وإذا تصفحنا كتب الأصول نجد أن العلماء يشترطون مجموعة من الشروط تستوعب المواصفات العقلية والأخلاقية للمجتهد . فمن حيث المواصفات العقلية

(١) ينظر: ولي الله الدهلوي، الإنصاف في بيان أسباب الاختلاف. ص: ٩٩، دار النفائس. ط٢: ١٤٠٤هـ / ١٩٨٤م.

(٢) محمد بن علي الشوكاني : القول المفيد في أدلة الاجتهاد والتقليد ص: ٤٠، ٥٠، دار الأرقم ببيروت، ط٢/ ١٤٠٣، تحقيق عبد الرحمن عبد الخالق .

(٣) أعلام الموقعين : ١ / ٧ .

اشترطوا البلوغ، فلا يقبل اجتهاد الصبي؛ لعدم اكتمال ملكاته العقلية التي يتم بها الإدراك. وهذا الشرط يمس مباشرة الوضع الحالي لواقعنا الفكري حيث كثر الخلاف والانفراد بالرأي والارتجال وغياب الرأي الواعي المتبصر لطغيان الاجتهاد الطفولي، وتصدر «الاجتهاد» حملة الشهادات الصورية ممن ليسوا أهلاً للرأي، وسواء أن يكون القصور ناتجًا عن صغر في السن أو سفه في العقل.

وكان علماء الإسلام يشترطون في العالِم ما سموه بفقه النفس، وهي صفة تعني أن يتمتع المجتهد بملكات عقلية فطرية فائقة، فيكون حاد الذكاء، حاضر البديهة، سريع الفهم والهضم والاستيعاب، وهي صفات تميزه عن غيره ممن يعتمد في اجتهاده على معلومات مكتسبة من مجرد الحفظ دون الإبداع الشخصي. ومن حيث المواصفات الأخلاقية اشترطوا العدالة، وهي - كما عرفوها - ملكة تحمل صاحبها على اجتناب الكبائر وترك الإصرار على الصغائر والبعد عما فيه خرم للمروءة. وقد يستغرب بعض المثقفين هذا الشرط ويستبعدوا علاقته بالبحث العلمي، والحقيقة أن هذا الإشكال نتج عن شيوع العرف الغربي الذي يفصل الناحية الأخلاقية عن ميدان البحث العلمي بينما ينزل الإسلام الاعتبارات الأخلاقية منزلة الاعتبارات العقلية .

وهذا الاعتبار له دلالته بالنظر إلى المهام الخطيرة التي يتعين على المجتهدين القيام بها، وقد أنزلتهم الأمة منزلة النخبة التي تسلم إليهم تسيير شئون الحياة في كل أبعادها المادية والمعنوية، وقد كان إهمال هذا الشرط سببًا في كل الانتكاسات التي يعيشها العالم الإسلامي. ولم يقصد علماء الإسلام بهذا الشرط أن العدالة شرط في بلوغ الشخص درجة الاجتهاد بل شرط في قبول اجتهاداته، وقد كان لهذا التوجه ما يبرره خاصة في العلوم الشرعية، فقد يتأهل كثير من الناس لاستنباط الأحكام الشرعية، ولكن أمر الاحتيال على الشريعة وهدم قواعدها يظل قائمًا إذا لم تتوفر العدالة؛ ولذلك قال الإمام الغزالي: إن العدالة تشترط لجواز الاعتماد على فتواه لا لبلوغه درجة الاجتهاد في نفسه، فكأن العدالة شرط لقبول الفتوى لا شرط صحة الاجتهاد[1].

بالإضافة إلى هذه المواصفات

(١) المستصفى من الأصول ٢ / ٣٥٠ ، دار الكتب العلمية ،بيروت - لبنان .

الأساسية هناك شروط جزئية تتعلق بكل فن، فلا يتصدر الاجتهاد في فن من الفنون من ليس بأهل لذلك الفن، ومن لم يستكمل الأدوات اللازمة لاجتهاده مما يفقد اجتهاده قيمته العلمية وما ينتج عن ذلك من فوضى فكرية .

إقرار مبدأ النسبية واحترام أدب الخلاف

تقرر -فيما سبق أن الاجتهاد- من المبادئ التي تؤسس منهج المعرفة في الإسلام. والاجتهاد من حيث هو جهد بشري يعتمد الوسائل المتاحة، ويستثمر الخبرات الإنسانية الممكنة في مجال البحث العلمي ، يفرز بشكل طبيعي اختلافًا في وجهات نظر المجتهدين والباحثين لاختلاف مداركهم وفهومهم. ومع أن الشورى قد تقلل من درجة التباين والاختلاف وتخلق جو الانسجام والتقارب إلا أن إلغاء الاختلاف أمر متعذر وغير ممكن لمناقضته سنة الله في خلقه من جهة؛ ولأن الاختلاف سمة لازمة للبحث العلمي نفسه؛ لتفاوت الأدلة المعتمدة وتفاوت العلماء في إدراكها وكيفية استخدامها. وعلى سبيل المثال فقد اختلف الفقهاء الأربعة- وكان حتمًا أن يختلفوا- مع تقدير بعضهم لبعض لأسباب موضوعية. من ذلك أن بعضهم قد لا يبلغه الحديث الذي بلغ غيره فيعمل بموجب غيره من الأدلة، وقد يبلغه الحديث فلا يطمئن إلى صحته فيخالف بذلك غيره، وقد يبلغه الحديث ولا يدرك معناه؛ لغرابة لفظه أو احتماله أكثر من معنى أو لكونه منسوخًا.... إلى غير ذلك من الأسباب العلمية والموجبة للخلاف .

وليست المشكلة في الاختلاف في الرأي بقدر ما هي في التعصب للرأي الواحد مع إنكار غيره، وهنا يحتاج الباحث إلى أن يتعلم أدب الخلاف ما دام الوفاق متعذرًا من الناحية العلمية. ولقد كان الفقهاء من أئمة المذاهب يختلفون فلا ينكر بعضهم على بعض، وكانوا يصوبون المصيب، ويستغفرون للمخطئ، ويحسنون الظن بالجميع، ويسلمون بقضاء القضاة على أي مذهب كانوا، ويعمل القضاة بخلاف مذاهبهم عند الحاجة من غير إحساس بالحرج ...، وكثيرًا ما كانوا يصدرون اختياراتهم بنحو قولهم: هذا أحوط أو أحسن، أو هذا ما ينبغي، أو نكره هذا، أو لا يعجبني ، فلا تضييق ولا اتهام ولا

حجر على رأي .

إن التزام الأدب إزاء المخالفين قد فرضه القرآن حتى في حق الرسول ﷺ فقد قال تعالى لنبيه : ﴿ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ﴾ (النحل/ ١٢٥)، فلم يطلق له جدال مخالفيه حتى قيده بالأحسن مع وصفه عليه السلام بأنه على خلق عظيم.

وإذا كان هذا واجب في حق الرسول ﷺ فهو في حق الأمة أوجب من باب أولى؛ ولذلك أمر الله عز وجل بالخطاب بالتي هي أحسن، قال تعالى : ﴿وَقُلْ لِعِبَادِي يَقُولُوا الَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ الشَّيْطَانَ يَنْزَغُ بَيْنَهُمْ إِنَّ الشَّيْطَانَ كَانَ لِلإِنْسَانِ عَدُوًّا مُبِينًا﴾ (الإسراء/ ٥٣)، وبذلك نجد أن القرآن لا يرفع الخلاف مطلقًا، ولكنه يوجهه إلى الحوار وفق الأحسن.

الحرية والتعددية

من الثابت أنه لا حرج في التعددية في الآراء والمواقف ما دام قصد العالم يتجه إلى البحث عن الحقيقة، ويقول بما أداه إليه اجتهاده. وقد ثبت في الحديث ما يرفع الحرج عن الباحث النزيه إذا لم يؤده بحثه إلى الوصول إلى الحقيقة كما في الحديث المشهور «إذا اجتهد الحاكم فأصاب فله أجران، وإذا أخطأ فله أجر»، ثم إن التعدد في الآراء والمواقف شيء طبيعي؛ لاختلاف الناس في مداركهم وقدراتهم وطبائعهم، وهو أمر يقره القرآن الكريم ولا ينكره: ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ إِلا مَنْ رَحِمَ رَبُّكَ وَلِذَلِكَ خَلَقَهُمْ﴾ (هود/ ١١٨-١١٩)،

وإذا كنا نقر بحرية الفكر وتعددية الآراء والمواقف ونجعل ذلك سمة من سمات منهج المعرفة الإسلامية، فمن الخطأ أن نعتقد أن إبراز أهمية وخصوبة الثقافة الإسلامية تكمن في إبراز عناصر الاختلاف والتضاد في تراثنا، واعتبار حدة الاختلاف واتساع منطقة النزاع في الفكر الإسلامي ظاهرة صحية تعبر عن خصوبة هذا الفكر وقدرته على إفراز العناصر المتنافرة. وأعتقد أن هذه الفكرة بالذات لها جذور استشراقية، وهي لا تخدم وحدتنا الثقافية المتميزة بأصولها الموحدة والمستقلة عن التيارات الثقافية المباينة لها، والتي ولدت فيها الاختلاف وعمقت فيها دائرة النزاع.

إن هورتن- على سبيل المثال- يقرر

وهو بصدد الحديث عن الفلسفة الإسلامية وعلم الكلام واستعراض آثار مفكري الإسلام في ميدان التفكير والبحث، يقرر أن تاريخ الإسلام قد يوصف بحق أنه تفاعل تدريجي بين قوتين متمايزتين، تغلغلت كل واحدة في الأخرى. وهاتان القوتان هما الثقافة والمعرفة الآريتين من ناحية، ووجود دين سامي من ناحية أخرى. ولقد وفق المسلم دائمًا بين رأيه الديني وبين مبادئ الثقافة التي استقاها من الأمم المحيطة. لقد ظهر في الإسلام ما بين عامي ٧٠٠و١١٠٠م ما لا يقل عن مائة فرقة من الفرق الدينية، وهو أمر قاطع في الدلالة على مرونة التفكير الإسلامي، كما يدل على ذلك ما بذله المفكرون الأوائل من نشاط موصول.

قد يرى بعض منا في هذا النص شهادة على مدى مرونة الإسلام ورحابة صدره إلى حد الجمع بين التناقضات، وربما وجد البعض في ذلك شهادة ينتزعها من الخصوم للتدليل على خصوبة الحقل المعرفي في الإسلام، ولكن النظر الثاقب يدرك أن الثقافة الإسلامية ليست مجرد وعاء يجمع بين المتناقضات، فهذه نظرة تغفل أهم خاصية تميزت بها هذه الثقافة وهي وجود مجموعة من الثوابت لا تقبل تعددًا ولا اختلافًا من هذا النوع.

ولا نشك أن كثيرًا من المآسي التي شهدها التاريخ الإسلامي كانت ناتجة عن الخلاف المنهي عنه وهو الخلاف الذي يمس المسلمين في عقيدتهم التي لا تقبل التعدد بطبيعتها. كما أننا نجد أن القرآن الكريم ذم المختلفين في الدين ونهى عن التفرق فيه، ونحن نقرأ في ذلك قوله تعالى: ﴿وَلَا تَنَازَعُوا فَتَفْشَلُوا وَتَذْهَبَ رِيحُكُمْ﴾ (الأنفال/ ٤٦)، وهذه النصوص الواردة في هذا السياق كثيرة جدًّا، تواترت في الكتاب والسنة، تدل بما فيه الكفاية على أن تعدد الفرق في فهم الدين على غير هدى الوحي ليس من التعدد الذي ندب إليه الشارع حتى يتخذ دليلاً على خصوبة الإسلام، وبالمقابل نجد النصوص تعذر المجتهدين في المسائل الحياتية العملية؛ لما فيه من توسعة على الخلق ورفع الحرج والضيق في ما من شأنه أن يختلف فيه الناس باختلاف أوضاعهم الاجتماعية والبيئية والزمانية...

والواقع أن الانطلاق من تعدد المذاهب الفلسفية والفرق الدينية للتعبير

عن خصوصية الثقافة الإسلامية جاءنا من تأثرنا بالمذاهب الغربية التي تتخذ من تعددها وتناقضها دليلاً على حرية الرأي، وهي الحرية التي تنقلب إلى فوضى في الفكر والتصورات والعقائد والسلوكيات. على أن تعدد المذاهب الفلسفية في الفكر الغربي أمر طبيعي تمامًا؛ لافتقارها إلى أساس موحد وثابت تتمحور حوله، وذلك باعتراف الغربيين أنفسهم [1]. وليس الأمر كذلك في الإسلام ، فوجود معارف ثابتة تضبط التصورات وتحكم المعتقدات يلغي الاختلاف ويمنع التعدد في مجال الثوابت. ومما لا شك فيه أن التعدد في المذاهب والمعتقدات يفرق الأمة إلى وحدات متنافرة؛ ولذلك كان لزامًا على المنهج الإسلامي أن ينتج معرفة من شأنها أن تخلق جو الانسجام ورفع حواجز الاختلاف .

إن حرية الفكر وتعدد المواقف شيء لصيق بفطرة الإنسان، وحرمانه منه لا يخلو من مخاطر تنتهي إلى قتل نوازع الإنسان وكينونته تمامًا، كما أن حرمانه من الغذاء يقتل جسده؛ ولذلك رفع الإسلام الحواجز التي كانت تفرض عليه باسم الدين، وهو ما يفسر خلو الإسلام من سلطة كهنوتية تفرض وصايتها على الناس، بل ويذهب الإسلام بحرية الإنسان إلى نهايتها حينما يقر بحريته في الاعتقاد دون إكراه أو ضغط : ﴿**لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ**﴾(البقرة/٢٥٦)، ﴿**فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيَكْفُرْ**﴾ (الكهف/٢٩) ...

ولكن هذه الحرية التي يمنحها الإسلام حرية مسئولة لها تبعات، وهنا يفترق الإسلام عما سواه من المذاهب التي تجعل من هذه الحرية فوضى في الفكر والسلوك. إن حرية الإنسان في الإسلام تقتضي أن يتحمل هذا الإنسان مسئوليته كاملة في كل ما يصدر عنه من حركات وسكنات، وهو ما يؤسس معنى الجزاء والثواب والعقاب، وهذا أمر من شأنه أن يحمل الإنسان على الاستخدام الأحسن لحريته.

على أن مبدأ الحرية هذا لا يمنع من أن يحيط الإسلام الإنسان بسياج من اليقينيات التي يطمئن إليها فكره وتستقر في وجدانه وتكسبه المناعة والقدرة على الاختيار الموفق، وهو بعد ذلك لا يبارك

(١) انظر في هذا الصدد : لوي وورث في مقدمة ترجمته الإنجليزية لكتاب كارل ما نهايم : الأيديولوجيا والطوبائية، مقدمة في علم اجتماع المعرفة، ص٤٧-٤٨.

الانحراف وسوء الاختيار وهو ما يفسر ذلك الجدل العقلي المتشعب الذي جابه به الإسلام الاختيارات الإنسانية الفاسدة، فالاعتراف بحرية الاختيار لا ينفي ضرورة الترشيد والتوجيه نحو قيم الحق والعدل.

تحديات يواجهها المنهج الإسلامي في بناء المعرفة

١- فهم التراث وتوظيفه

أ-مفهوم التراث

التراث بمعناه الواسع هو كل ماورثه الخلف عن السلف من إنتاج فكري وأدبي ومظاهر حضارية ومادية ومعنوية، وإن كان مدلوله الخاص ينصرف إلى الميراث الفكري والأدبي والعلمي. ورد في معجم المصطلحات العربية في الفن والأدب أن التراث ما خلفه السلف من آثار علمية وأدبية مما يعتبر نفيسًا بالنسبة لتقاليد العصر الحاضر كالكتب وما تحتويه المتاحف ..مما يعتبر جزءًا من حضارة الإنسان...

ولكن هذا المعنى الذي نُعَرِّف به التراث لا يمضي دون أن يترك إشكالاً يتعلق بالوحي واعتباره أو عدم اعتباره جزءًا من التراث، وهي قضية يبدو أنها لا تزال تشغل الأوساط الثقافية . والفصل في هذا الموضوع يتوقف على أمرين اثنين، يتعلق الأول بفهم مدلول التراث كما جاء في الكتاب والسنة، ويتعلق الثاني بتحديد علاقتنا وكيفية تعاملنا مع الكتاب والسنة إذا كنا نعتبرهما جزءًا من التراث الذي ورثناه عن السلف .

بخصوص الأمر الأول تأتي كلمة التراث في الكتاب والسنة للدلالة على الإرث المادي في مواضع ، والإرث المعنوي الذي ينصرف إلى العلم والدين في مواضع أخرى. ففي قوله تعالى: ﴿وَتَأْكُلُونَ التُّرَاثَ أَكْلاً لَمًّا﴾ (الفجر/ ١٩)، وينصرف التراث إلى الإرث المادي، والمعنى - كما قال ابن جرير الطبري في تفسيره - «تأكلون الميراث أكلاً شديدًا: لا تسألون أمِنْ حلال أم حرام»[1]. ووردت الكلمة في السنة بنفس المعنى كما جاء في حديث الدعاء عن علي بن أبي طالب ﷺ قال : أكثر ما دعا رسول الله ﷺ عشية عرفة في الموقف: «اللهم لك الحمد كالذي نقول وخيرًا مما نقول، اللهم لك صلاتي

(١) تفسير ابن جرير الطبري .

ونسكي ومحياي ومماتي وإليك مآبي ولك رب تراثي»(١). وفي حديث الثناء على المؤمن العابد قليل الحظ من الدنيا، عن أبي أمامة ﷺ عن النبي ﷺ قال: « إن أغبط أوليائي عندي لمؤمن خفيف الحاذ، ذو حظ من الصلاة، أحسن عبادة ربه وأطاعه في السر، وكان غامضًا في الناس لا يشار إليه بالأصابع، وكان رزقه كفافًا فصبر على ذلك، ثم نقر بأصبعيه فقال : عُجِّلَتْ منيتُه، قلَّت بواكيه، قلَّ تراثُه » قال الإمام أحمد : تراثه ميراثه (٢).

وقد دلت آيات وأحاديث كثيرة على جواز إطلاق التراث على ميراث النبوة وهو العلم الإلهي؛ مما يدل على اعتبار الوحي جزءًا من التراث الذي ورثناه عن السلف. ففي فضل العلم قال ﷺ :«إن العلماء ورثة الأنبياء ، وإن الأنبياء لم يورثوا دينارًا ولا درهمًا، وإنما ورثوا العلم، فمن أخذ بالعلم أخذ بحظ وافر»(٣). قال ابن القيم في معناه: إن اعتبار العلماء ورثة الأنبياء من أعظم مناقب أهل العلم، فإن الأنبياء خير خلق الله وورثتهم خير الخلق بعدهم، ولما كان كل موروث ينتقل ميراثه إلى ورثته؛ إذ هم الذين يقومون مقامه بعده، ولم يكن بعد الرسل من يقوم مقامهم في تبليغ ما أرسلوا به إلا العلماء، كانوا أحق الناس بميراثهم .ومن ذلك قوله تعالى: ﴿ وَوَرِثَ سُلَيْمَانُ دَاوُدَ﴾ (النمل١٥/١٦)، دل على أنه ميراث العلم والنبوة لا غير . وهذا باتفاق أهل العلم من المفسرين، فداود عليه السلام كان له أولاد كثيرون سوى سليمان ولو كان الموروث هو المال لم يكن سليمان مختصًّا به ، فالآية تدل على أن الوراثة وراثة العلم والنبوة لقوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ ءَاتَيْنَا دَاوُدَ وَسُلَيْمَانَ عِلْمًا وَقَالَا الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي فَضَّلَنَا عَلَى كَثِيرٍ مِنْ عِبَادِهِ الْمُؤْمِنِينَ وَوَرِثَ سُلَيْمَانُ دَاوُدَ ﴾ فسيق لبيان فضل سليمان وما خصه الله به من كرامته وميراثه ما كان لأبيه من أعلى المواهب وهو العلم والنبوة: ﴿إِنَّ هَذَا لَهُوَ الْفَضْلُ الْمُبِينُ﴾.

ومن ذلك قول زكريا عليه السلام :

(١) انظر سنن الترمذي ، تحقيق عبد الوهاب عبد اللطيف ج /٥، ص ١٩٨ .

(٢) انظر سنن الترمذي ، تحقيق عبد الوهاب عبد اللطيف ج ٤ص٦، باب ما جاء في الزهد في الدنيا .

(٣) الحديث أخرجه أبو داود في كتاب العلم ، باب : الحث على طلب العلم ، ج: ٣، ص ٣١٦، وابن ماجة في مقدمة كتابه باب فضل العلماء والحث على طلب العلم ، ج / ١ص ٨١ تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي .

﴿وَإِنِّي خِفْتُ الْمَوَالِيَ مِنْ وَرَائِي وَكَانَتِ امْرَأَتِي عَاقِرًا فَهَبْ لِي مِنْ لَدُنْكَ وَلِيًّا يَرِثُنِي وَيَرِثُ مِنْ آلِ يَعْقُوبَ وَاجْعَلْهُ رَبِّ رَضِيًّا﴾ (مريم/ ٦).

فهذا ميراث العلم والنبوة والدعوة إلى الله، وإلا فلا يظن بنبي كريم أنه خاف عصبته أن يرثوا ماله فيسأل الله ولدًا يمنعهم ويكون أحق به منهم . ومن ذلك ما يحكى عن أبي هريرة ﷺ أنه مر بالسوق فوجدهم في تجارتهم وبيوعاتهم فقال : أنتم هاهنا فيما أنتم فيه وميراث رسول الله ﷺ يقسم في مسجده، فقاموا سراعًا إلى المسجد فلم يجدوا فيه إلا القرآن والذكر ومجالس العلم، فقالوا: أين ما قلت يا أبا هريرة ؟ فقال: هذا ميراث محمد ﷺ يقسم بين ورثته وليس بمواريثكم ودنياكم . ولعل الآية التي دلت صراحة على اعتبار الوحي من جملة التراث الذي يرثه الخلف عن السلف قوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِنَفْسِهِ وَمِنْهُمْ مُقْتَصِدٌ وَمِنْهُمْ سَابِقٌ بِالْخَيْرَاتِ بِإِذْنِ اللَّهِ ذَلِكَ هُوَ الْفَضْلُ الْكَبِيرُ﴾ (فاطر/ ٣٢)،

وبعد هذا البيان ، فلسنا نجد حرجًا في اعتبار الوحي ضمن التراث، وإنكاره إنكار لصريح الكتاب والسنة. ولكن القضية الأهم هي كيف نتعامل مع الوحي دون غيره من أجزاء التراث ؟ يقول الدكتور أكرم ضياء العمري : (إن الوحي الإلهي لا يقبل الانتقاء والاختيار منه، أو محاولة تطويعه للواقع أو التفكير بتوظيفه، لتحقيق مصالح خاصة أوعامة، بل هو إطار يحكم الحياة، ولكنه يدعها تتطور داخله، فإذا انتقلت خارجه فقد وقع انحراف لا بد من تقويمه . وقد حذر القرآن نفسه من محاولة الانتقاء هذه قال تعالى: ﴿أَفَتُؤْمِنُونَ بِبَعْضِ الْكِتَابِ وَتَكْفُرُونَ بِبَعْضٍ فَمَا جَزَاءُ مَنْ يَفْعَلُ ذَلِكَ مِنْكُمْ إِلَّا خِزْيٌ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَيَوْمَ الْقِيَامَةِ يُرَدُّونَ إِلَى أَشَدِّ الْعَذَابِ﴾ (البقرة/ ٨٥) ، وأما المنجزات البشرية الحضارية والثقافية ، فإنها قابلة للانتخاب والتوظيف وفق الرؤية المعاصرة وحسب الحاجة والمصلحة [1]. والواقع أن الذين تحرجوا من اعتبار الوحي ضمن الإرث الحضاري للأمة كان قصدهم تقديس الوحي وتنزيهه عن مقاييسنا النقدية ،حتى لا نخلط بين

(١) التراث والمعاصرة ص : ٢٩ د / أكرم ضياء العمري كتاب الأمة ،ع ١٠، ط ٢، سلسلة تصدر عن رئاسة المحاكم الشرعية والشئون الدينية بدولة قطر .

الوحي الإلهي والإنجاز البشري. ويبدو أن الذي أوقع هؤلاء في هذا الإشكال هي النظرة الغربية إلى التراث وطريقة تعاملها مع الوحي . فالتراث في الحضارة الغربية المعاصرة يطلق على المخلفات الحضارية والثقافية وحتى الدينية، والروح العلمانية المهيمنة على الفكر الغربي جعلته لا يميز بين الدين وبقية الإرث الحضاري، ويتعامل معهما على حد سواء بنظرة نقدية انتقائية، وهنا تكمن خطورة اعتبار الدين جزءًا من التراث ضمن الظلال العلمانية الغربية التي أحاطت بمصطلح التراث [1].

إن المشكلة إن- تكمن في الطرح الغربي للتراث، وهو الطرح الذي غزا بقية الثقافات وتأثرت به أوساطنا العلمية، وكان ينبغي أن نجرد أذهاننا من هذه الظلال الغربية العلمانية، وننظر إلى المصطلحات الغربية في إطار نظرتها الجغرافية الضيقة بدل النظرة الكونية التي يسعى الغرب إلى تكريسها لفرض قوالبه الفكرية على المنظومات الثقافية والأنساق الفكرية التي تستمد تصوراتها ومفاهيمها ودلالاتها من أصول معرفية أخرى وشروط تاريخية وثقافية أخرى غير التي أفرزت النظام المعرفي الغربي .

وإذا كانت الاعتبارات التي تجعلنا نفصل بين التراث وبين الوحي كون الغرب ساوى بين الاثنين في مقاييسه النقدية فهذه الاعتبارات تسقط إذا ما أدركنا طبيعة الوحي الذي يتحدث عنه الغرب، وهو الوحي الذي اختلط بتأويلات رجال الدين وتفسيراتهم وتحريفاتهم، وهي مسوغات تجعله قابلاً لتلك النظرة النقدية التي تجرده من قدسيته، بخلاف المعنى الذي تحمله اللغة العربية وتجسده الثقافة الإسلامية للوحي. ويلزم عن ذلك كله أن اعتبار الوحي ضمن التراث الحضاري للأمة لا يعني بالضرورة أن يخضع لعملية نقدية وانتقائية كما هو الشأن بالنسبة للإنتاج البشري .

ب - أهمية التراث :

مهما حاولت أمة من الأمم أن تتجرد من تراثها فلن تستطيع ذلك عمليًا، فتراثها يشكل جزءًا لصيقًا بملامح فكرها ومعتقداتها وأعرافها، ويلتحم بحياتها اليومية وممارساتها الحياتية .

والتراث سجل الأمة الحافل بالأحداث تقرأ في ثناياه تألقها

(١) نفسه ص ٢٩ .

وهبوطها، وتجد فيه التفسير الصحيح لأسباب قوتها وضعفها. وتجريد الأمة من تراثها يعني فقدانها لهويتها التاريخية وقطع صلتها بمسيرتها الحضارية وبترًا لها من جذورها الثقافية والفكرية والدينية. ونحن لا نعرف من خلال قراءتنا لتاريخ الشعوب أمة بدأت مسيرتها التاريخية من نقطة الصفر دون أن تتأثر برواسب التجارب السابقة، كما أن بعض الشعوب التي جعلت من قطيعتها لتراثها الحضاري شرطًا في نهوضها وتقدمها في التاريخ، هذه الشعوب لم تكن لتتقدم خطوة واحدة لو أنها لم تستلهم مثلها الجديدة من تجربة أمة أخرى تستلهم تراثها وتعيش على مخلفاتها ، مع ما في ذلك من مخاطر الاستلاب والاغتراب وقتل الملامح الشخصية والقيم الذاتية للأمة.

في فترة مضت، اشتدت الدعوة إلى التخلي عن تراثنا الإسلامي وإرثنا الحضاري، وكانت العلمانية والتغريب والاستعمار وراء هذه الدعوة، وقد نجحت – إلى حد بعيد – في سلخ الأمة عن تراثها بكل ما يحمله هذا التراث من قيم حضارية ودينية ومعالم فكرية وآداب اجتماعية ومثل أخلاقية ...

وكان من نتيجة ذلك كله أن تغيرت أساليب الحياة على أرض العالم الإسلامي، وتولى النمط الحياتي الذي شيده الإسلام لتحل محله الأنماط الاجتماعية المقتبسة من الشرق والغرب، مع أن تلك الأنماط كانت مثقلة برواسب الماضي تمتد جذورها إلى تراث اعتبره أصحابه هجينًا مظلمًا ، فكان لزامًا أن تفقد الأمة هويتها الحضارية على مستوى الممارسة الحياتية، وإن ظلت تحتفظ ببعض المظاهر التراثية الخافتة .

كانت المواجهة مع التراث تنطلق من ضرورة التحديث، وهي بذلك تفتعل وجود تقابل وتنافر بين التراث والتحديث أو الأصالة والمعاصرة، وهو افتعال لا مبرر له إذا علمنا أن أحد الطرفين لا يلغي الآخر، ولكنها المغالطة في الطرح، فإن المعاصرة والتحديث لا يعنيان بالضرورة إلغاء شخصية الأمة التاريخية، ولكنهما استمرار لفاعليتها في الزمان والمكان. ولقد أدرك دعاة التغريب هذه الحقيقة البدهية وأيقنوا تهافت فكرتهم، المفتعلة وأدركوا «أن المعاصرة تنافي التراثية ولا تقابلها تقابل تضاد ولا تناقض، وأن في التراث علمًا

وجهلاً وحضارةً وتخلفًا شأن كل تراث في العالم على مدى التاريخ، وإن كان الجهل في تراثنا أقل بكثير من الجهل الموجود في تراث غيرنا من الأمم، كما أيقنوا أن في الجديد الغربي علمًا وجهلاً ونورًا وظلامًا وأسدل الستار على فصل من فصول هذه الرواية المفتعلة»[1].

ولكن الرؤية التغريبية بشأن التراث لم تهتد بعد إلى الموقف السليم، إنها تقبل التراث مُكَوِّناً أساسيًّا من مكونات شخصية الأمة، ولكنها تقبل ضمن ما تقبله من هذا التراث تلك العناصر الدخيلة التي كانت وراء هدم مقومات الأمة، فلا تميز بين الدخيل والأصيل، وقد يطفو الدخيل ويخفت الأصيل، فتعمد إلى إحياء الوجه القاتم من هذا التراث في مقابل طمس الجوانب المشرقة فيه، وهي عملية انتقائية تفرضها القناعات العلمانية والخيارات التغريبية .

جـ - كيف نستفيد من التراث

إن الباحث في تراثنا لا بد أن يميز بين ماهو أصيل نابع من روح الإسلام ومنبثق عن توجيهاته وتعاليمه وما هو دخيل فيه ولا يعبر عن مضمونه .

وإنطلاقًا من هذا التمييز الواعي، فإن نظرتنا إلى هذا التراث لن تكون نظرة إعجاب وتقديس لكل ما يتصل بتاريخنا الثقافي، بل نظرة نقدية واعية ومتفحصة لمضامينه؛ إذ ليست كل ثقافة نمت وارتبطت بالمسيرة الحضارية الإسلامية وتاريخها الثقافي تعتبر بالضرورة ثقافة إسلامية محسوبة على الإسلام بكل ما تحمله من مضامين مناقضة ومتعارضة مع روح الإسلام ومذهبيته .

إنه من الخطأ أن ننظر إلى تراثنا في كليته نظرة سكونية تبجيلية، فهذه النظرة قد تؤدي إلى نتائج بالغة الخطورة على واقعنا الحالي وتطلعنا المستقبلي إذا نحن فتحنا المجال أمام العناصر السلبية التي كانت بالأمس وراء تقويض المجتمع الإسلامي، بينما يتطلب منا الموقف أن نبحث فيه عن عناصر القوة والتنبيه على مواقع الضعف .

إن الدراسة الجادة لتراثنا الإسلامي لابد أن تكون مؤسسة على رؤية واضحة لما تحمله كلمة «الإسلامية» من دلالة معرفية وعقدية متميزة. ومن غير التزام هذه الرؤية تظل تكدس مجموعة من المعارف المتعارضة والمذاهب المتناقضة في كومة واحدة تضيع في

(١) بخصوص الصراع بين أنصار التراث وأنصار التغريب ينظر مقال بعنوان انفتاح الإسلام على الثقافات الأخرى محمد أحمد بدري، مجلة المسلم المعاصر ص : ٥٢ عدد ٤٤.

ثناياها أصالة الإسلام في توجيه الثقافة والفكر .

إن الركون إلى تضخيم التراث الفلسفي أو الصوفي المنحرف إضافة إلى التيارات الباطنية وتمجيد الحركات السرية التي نشأت واستهدفت تقويض المجتمع الإسلامي ... على حساب التراث الفكري المنبثق عن الفهم الإسلامي الواضح سيؤدي بالضرورة إلى تعطيل التراث عن القيام بدوره الريادي والكشف عن عناصر القوة فيه .

إننا لا نشك أن جزءًا مهمًّا من التراث الذي خلفه مفكرون وعلماء نبغوا في ظل البيئة الثقافية التي خلقت شروط نهضتها الحضارةُ الإسلامية، لا نشك أنه لون من الترفيه العقلي الخالي من عناصر الحياة ومجرد من مقومات التفكير العلمي الجاد القادر على العطاء والاستمرارية في الحياة . لابد إذن من الاعتراف بالدور السلبي الذي قام به جزء من تراثنا في توجيه الحياة الإسلامية وجهة سلبية تمامًا، والذي يتحمل جزءًا من المسئولية في انحسار المد الحضاري للإسلام، ومن الخطأ أن نبقي على عناصر الضعف بدعوى الحفاظ على التراث وإحياء الموروث القديم .

وعلى سبيل المثال لنا في حركة المد الصوفي المنحرف الذي كان في كثير من الأحيان يتحالف مع المد الباطني الذي قاد المجتمع الإسلامي إلى السلبية والجمود، وفي مثاليات الفلاسفة ونزعات المتكلمين ومجادلاتهم التي جاوزت مجال الجدل في العقيدة إلى مجال المحاكمات السياسية، وفي المظاهر الفلكلورية والأدبيات الماجنة .. خير شاهد على سلبية هذه المواقف في توجيه الحياة الإسلامية تلك الوجهة التي ورثنا عناصرها وما تزال أعراضها تطفو على ساحتنا الثقافية والاجتماعية المعاصرة .

على أن ثمة قضية أخرى جديرة بالتنبيه عليها تخص مجموعة الحلول التي قدمها الأوائل للمشكلات التي اعترضتهم، هذه الحلول مع تسليمنا بوجاهتها ونجاعتها لظروف عصرها قد لا تستجيب لمشكلات واقعنا المعاصر، وينبغي أن نمتلك القدرة على مجاوزتها إذا لم نجد وجهًا لتكييفها مع حياتنا المعاصرة؛ إذ الاستغراق في الماضي لا يعني أكثر من التنصل من المسئولية والهروب من مواجهة عالمنا، ومن العجز أن نحتكم في كل ما يفرزه عالمنا المتغير من أنظمة سياسية واجتماعية واقتصادية

جد معقدة إلى تلك الحلول التي قدمها أولئك المجتهدون لعالم يتسم بالبساطة في أنظمته وأجهزته وتقنياته ومختلف وسائله الحياتية .

ومع إلحاحنا على ضرورة التكيف مع العصر- إذا كنا فعلاً نريد الحياة - فإننا في قضايا كثيرة سنظل مدينين للتراث، نستلهم منه الحلول لكثير من مشكلاتنا، ونبقى على إنجازاته دون تغيير؛ لأنها لا تخص الإنسان في شروط حياته الزمانية والمكانية بقدر ما تخصه كإنسان بمجرد من ظروف الزمان والمكان. وسنظل نحيل - مهما تقدم بنا الزمن - على كثير من اجتهادات فقهائنا في الأخلاق والآداب والعبادات والمعاملات والسياسة والاجتماع ومختلف أصناف العلوم التي أنضجتها العبقرية الإسلامية في زمن عطائها، والتي قد نعجز نحن اليوم عن التجديد فيها، إما لأنها اكتملت ونضجت، كما هو الشأن مثلاً في كثير من العلوم الشرعية التي تهم القرآن والحديث وما يدور في فلكها من بحوث بلاغية ولغوية ونحوية.. وإما لعدم توفر الشروط الحضارية اللازمة لتحقيق قفزة علمية في مستوى العمق الذي توفر للقدماء من الشروط الحضارية المواتية .

د - بأي مقياس ندرس التراث

قد تتعدد المقاييس التي نستند إليها في دراسة التراث بحسب القناعات التي يحملها الكتاب والنقاد والخلفيات الايديولوجية التي توجه نشاطهم مما قد يدفعهم إلى التعسف في فهم تراثنا وإخراجه عن مقوماته الذاتية وتجريده من إطاره التاريخي والثقافي والعقدي الذي نما فيه، وتحميله مضامين تنافر وتعارض منظومته الفكرية .

لقد اتجهت كثير من الدراسات المعاصرة إلى إسقاط المفاهيم الحديثة على تراثنا الفكري والاجتماعي، وسخروه لخدمة أغراضهم الأيديولوجية، وأخضعوه لقوالبهم الفكرية ومفاهيمهم الجاهزة التي تعبر عن مشكلات عصرهم واهتماماتهم الخاصة . لقد تعسفوا في تأويلاتهم حتى غدا هذا التراث مادة هلامية خصبة قابلة للتشكيل حسب الطلب ، يجد فيه بغيته المادي والعلماني والماركسي والليبرالي والقومي .. من غير قيد ولا ضابط . وهذه التأويلات على اختلاف مشاربها تتجاهل الشروط الموضوعية التي أفرزت هذا التراث، والمنظومة الفكرية والعقدية التي انبثق

عنها، والحيثيات الاجتماعية التي تحرك فيها وتفاعل معها، والخصائص والمكونات النفسية والعقلية التي شكلت عقول المنتجين لهذا التراث.

إن التراث الإسلامي يظل في نهاية المطاف مجموع الإنتاج الفكري والأدبي والمادي.... الذي أنتجه المسلمون في تفاعلهم مع أصول الإسلام: الكتاب والسنة، وهو معرض للصواب والخطأ بقدر التزامه للمضامين الفكرية والأدبية والعقدية التي تقررها هذه الأصول، سواء في شكل مبادئ محددة أو توجيهات وكليات عامة. وكل دراسة نقدية وتقويمية لهذا التراث ينبغي أن تنطلق حتمًا من القيم الجمالية والأدبية والخلقية التي يقررها الإسلام وتستحضر مجموع المسلمات الإيمانية والدينية التي يحددها، ولا يمكن أن نفهم هذا التراث فهمًا سليمًا واعيًا ونميز محاسنه عن مساوئه، وخطأه من صوابه وقوته من ضعفه إلا إذا احتكمنا إلى الأصول التي انطلق منها، وهي الكتاب والسنة.

٣- النصوص والعلم الحديث

علاقة النصوص بالعلم الحديث علاقة متداخلة أثارت اهتمام العلماء والباحثين في مختلف التخصصات العلمية منذ القدم، ولكن نقط الاتصال والالتقاء بين الوحي والعلم الحديث أصبحت أكثر وضوحًا والتحامًا في العصر الحديث لما انتهت إليه الكشوف العلمية من تأكيد وإجلاء لحقائق وإشارات الوحي.

ومع أن العلاقة بين الاثنين واضحة وجلية تفرض نفسها على كل من يتصدى لتفسير نصوص الوحي، خصوصًا وأن حقائق العلم أصبحت ميسرة ومشاعة بين عامة المثقفين، فإن المواقف تتباين بخصوص الحدود الفاصلة بين وظيفة كل من الوحي والعلم. ففي حين نجد بعض العلماء يقولون بضرورة توظيف نتائج البحوث العلمية في تجلية معاني النصوص، ومن ثم إظهار ما تتضمنه من إعجاز علمي دليلاً على صدق الوحي ومصدره الإلهي لما يطرحه من حقائق علمية سبقت عصر الكشوف العلمية، نجد علماء آخرين يقفون موقفًا معارضًا يرى أن نصوص الوحي جاءت بمجرد الهداية فقط، ويقولون: يكفينا أن الوحي لم يتدخل يومًا مناهضًا للعلم، ولا يقف في وجه البحث العلمي ولا يتعارض مع حقائقه (1).

ويستند هذا الموقف إلى جملة من المستندات العقلية بعضها يتصل بالوحي

(1) [illegible]

نفســه، وبعضهــا الآخر يتصــل بحقــائق العلــم. يقولــون : إن القــرآن لم يجعــل العلــوم الكونيــة مــن موضوعــه؛ لأنهــا خاضعــة لقــانون النشـــوء والارتقــاء، والقرآن كتـاب هداية وإعجاز، ولا يليق أن نجـاوز بـه حـدود الهدايـة والإعجـاز حتى إذا ذكـر شـيئًا مـن الكونيـات فإنما ذلـك للهدايـة ودلالة الخلـق على الخالق، ولا يقصد القـرآن مطلقًـا من ذكـر هذه الكونيـات أن يشــرح حقيقـة علميـة في الهيئـة والفلك أو الطبيعـة والكيمياء، ولا أن يحل مسـألة حسابية أو معادلـة جبرية أو نظريـة هندسـية، ولا أن يزيد في علم الطب بابًـا، ولا في علم التشـريح فصلاً، ولا أن يتحدث عن علم الحيوان والنبات أو طبقـات الأرض. إن القـرآن يعلن أنـه كتـاب هدايــة، قــال تعــالى : ﴿ذَلِكَ الْكِتَــابُ لا رَيْــبَ فِيــهِ هُــــدًى لِلْمُتَّقِينَ﴾(البقرة/ ١)، ﴿قَدْ جَاءَكُمْ مِنَ اللَّهِ نُورٌ وَكِتَابٌ مُبِينٌ يَهْدِي بِهِ اللَّهُ مَنِ اتَّبَعَ رِضْوَانَهُ سُبُلَ السَّلامِ وَيُخْرِجُهُمْ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِهِ وَيَهْدِيهِمْ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾ (المائدة ١٧-١٨)، وفيمـا يتعلق بالكشـوف العلميـة، فــالعلوم الكونيــة خاضعــة لطبيعــة المد والجـزر، وكثـير من البحـوث العلميـة لا تزال قلقـة حائرة بين الإثبات والنفي؛ مما زعزع ثقتنـا بما يسـمونه العلم وجعلنا لا نطمئن إلى نتائجها [١].

ومع أن الباعـث على هذا الموقف هو الاحتيـــــاط في فهــم مــراد الله وعـدم الإســـــراف في تــأويل معـــاني القرآن وتحميلها معاني خارجة عن مرادها، فإن هذا الموقـف لا يخلو من ضعف . فنحن لا نملك أن نجرد الوحي من أشياء يثبتها لنفســـه . ولا شـــك أن التعلـل بتغير الفرضيــات العلميــة في رفض التفســـير العلمـي للنصوص فيـه كثير من المبالغـة، فليـس كل مـا انتهى إليـه البحث العلمي بحرد فرضيــات ونظريـات، ولقـد أثبت البحث العلمـي حقـائق تتصل بمجـالات شتى لم تعد قابلـة للنقض . وعلى فرض أن العلمــاء اخطــأوا في تفســـير بعض الآيــات اســتنادًا إلى حقــائق العلم و لم يصيبوا وجـه الحقيقـة فيهـا؛ فإن ذلك لا يمس نصــوص الوحي في ذاتهـــا فالخطأ يلحق مستوى فهمنا وتفسيرنا لها، وهو أمر نسبي يتفاوت بين عالم وآخر وعصر وآخر ، وهـذا الخطأ لا يقوم حجـة على إسقاط الاستئناس بالعلم في تجلية معاني

(١) مناهل العرفان في علوم القرآن : ٢ / ٢٥٠ - ٢٥٣ .

النصوص؛ لأننا نجد نظيره عند علماء التشريع والفقه والتفسير . فهؤلاء مع استعانتهم بوسائل لغوية ودلالية ومقصدية .. قد يخطئون في إصابة المعنى الصحيح، ومع ذلك لم يتخذ الخطأ ذريعة للتوقف عن الاجتهاد في تفسير نصوص الوحي ما دام المفسر يتقيد بآداب الشريعة والقواعد العلمية التي يجب مراعاتها أثناء التفسير .

فمن حيث المبدأ لا اعتراض على توظيف الحقائق العلمية في التفسير تمامًا كما نوظف قواعد اللغة وأسباب النزول ومقاصد الشريعة في التوصل إلى الفهم الصحيح، بل إن ذلك مما يساعد على هذا الفهم . ولكن المحاذير التي تمس هذا اللون من التفسير إنما تلحقه عند التطبيق لتوسع بعضهم في حمل نصوص الوحي على غير مرادها، وهذا أمر وقع في القديم كما في الحديث على السواء، لقد ادعى بعضهم في القديم أن القرآن حوى كل علوم الدنيا ما كان منها وما سيكون، وفي الحديث نجد بعض من يشتغل بالتفسير يبالغ في استعراض النظريات والفروض العلمية في تفسير بعض الآيات والأحاديث [1]. ولتفادي هذه الأخطاء يجب التأكد من صحة الفروض العلمية مع عدم القطع بكون الآية أو الحديث لا يحتملان تفسيرًا غير ذلك .

أما تعلق المعارضين بكون القرآن كتاب هداية وليس سجلاً في العلوم فهو صحيح من حيث المبدأ، ولكن ذلك لا ينفي صلة القرآن بالناحية العلمية بل يقويها ويغذيها، فالوقوف على أسرار الخالق في خلقه طريق قوي من طرق الهداية، وكشف أسرار الكون جدير بأن يحمل أولي العلم على الخصوص على خشية الله والاهتداء إلى الإيمان به. إن الوظيفة العظمى للقرآن الكريم هي تحقيق هداية الناس في خلقه، وقد اعتمد القرآن في ذلك على إشارات علمية، وهو يلفت نظر الإنسان إلى أسرار الله في خلقه لنفس الهدف وهو تحقيق الهداية، فلا تعارض بين إشارات القرآن العلمية وبين وظيفته في هداية الناس .

ولكن احتواء القرآن الكريم للحقائق العلمية ينبغي فهمه في نفس السياق ، بمعنى أن نصوص القرآن وكذلك الحديث حينما تتعرض لقضايا علمية لا تتعرض لها لذاتها، فهي لا تقصد أن تحل

---

(١) من القدماء : الإمام الغزالي والإمام السيوطي وأبو الفضل الرسي، ومن المحدثين طنطاوي جوهري في تفسيره، انظر: التفسير والمفسرون، محمد حسين الذهبي . ٢ / ٤٧٤-٥٠٥ .

المشكلات العلمية لذاتها دون أن تستثمر تلك الإشارات في إبراز قدرة الخالق وتفرده بالخلق، ومن ثم إفراده بالعبودية، ولذلك نجد القرآن الكريم يكتفي بذكر إشارات ظاهرة أو خفية ولكنها معبرة ومركزة يقتضيها السياق القرآني في تقرير قضية الإيمان. أما البحث العلمي على سبيل التحري فهو متروك للبشر.

ويبقى بعد ذلك اعتراض ثالث يتعلق بلغة القرآن، مفاده أن القرآن نزل ليفهمه العرب في الصدر الأول من الإسلام وعلينا أن نحذو حذوهم فيما فهموه من آياته البينات بحسب مدلولات ألفاظه المفهومة لأن العرب أدرى بلغتهم وأقدر على فهم معاني كلماته ممن بعدهم[1].

هذا الموقف من لغة القرآن فيه جانب من الصواب، ولكنه لا يمثل الصواب كله بالنسبة لكل ما جاء به القرآن من أخبار. إن هذا الموقف يصدق على المعاني التي حددت اصطلاحاتها القرآن والسنة، ويصدق على ما أخبر به القرآن من قضايا العقيدة وغير ذلك من الأمور التي يعتبر قول الوحي فيها نهائيًّا دون أن يكون للإنسان في فهمها حق الاجتهاد، وفيما عدا ذلك فإن القرآن نزل للبشر كافة على اختلاف أوساطهم وأزمانهم ،وقد استنبط العلماء أحكامًا لم يعرفها السابقون عليهم، والنص القرآني بطبيعته حمال أوجه، تفهم بعض نصوصه على أوجه مختلفة كلها صحيحة، وهذه الأوجه قد لا يظهر بعضها إلا مع تطور العصور وتقدم المعارف .

أما أمثلة ذلك فهي كثيرة ومتعددة نذكر بعضها فقط، منها قوله تعالى : ﴿وَمِنْ كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾ (الذاريات/٤٩)، هذه الآية فهم منها الأولون أن الزوجين في الآية الكريمة هما الأمران المتقابلان تقابلاً ما ، كالليل والنهار ، والأرض والسماء ، والشمس والقمر .. فكل شيء زوج ، والله سبحانه فرد لا مثيل له . أما المتأخرون فقد فهموا من الآية أن الزوجين في الآية هما الأمران المتقابلان بالذكورة والأنوثة، ويقولون أنه ما من شيء في الوجود إلا منه الذكر والأنثى سواء في ذلك الإنسان والحيوان والجماد وغير ذلك مما لا نعلم، ويستدلون بقوله

(١) ينظر هذا الاعتراض في المسلم المعاصر، ع ٣٦، ص : ٣١ . التحقيق العلمي للآيات الكونية في القرآن، كارم السيد غنيم

تعالى : ﴿سُبْحَانَ الَّذِي خَلَقَ الأَزْوَاجَ كُلَّهَا مِمَّا تُنْبِتُ الأَرْضُ وَمِنْ أَنْفُسِهِمْ وَمِمَّا لا يَعْلَمُونَ﴾ (يس / ٣٦)، ومن أمثلة ذلك أيضا : قوله تعالى ﴿وَأَرْسَلْنَا الرِّيَاحَ لَوَاقِحَ﴾ (الحجر/٢٢)، فقد فهم الأولون أن معنى لواقح كونها تحمل المطر الذي يحيي الأرض، ويخرج النبات، ويأتي بكل خير، وعكسها الريح العقيم، وهذا المعنى صحيح، وهو لا يتعارض مع معان أخر تكشفها نتائج العلوم بشأن وظيفة الريح في تلقيح النبات بما تحمله من حبوب اللقاح من ذكورها إلى إناثها فيتم الإخصاب، وفي تلقيح التربة ومدها بالعناصر اللازمة لخصوبتها [١].

هذه أمثلة تبين أنه لا حرج من التعمق في فهم ألفاظ القرآن والحديث حسب مقتضى العصر وما تكشفه البحوث العلمية ما دام اللفظ يتسع لأكثر من معنى ويحتمل أكثر من وجه، بل إن هذا الأمر بالذات وجه من أوجه الإعجاز العلمي للقرآن الكريم، يأخذ منه كلٌّ حسب حاجته ويفهم منه كلٌّ حسب طاقته دون أن يكون في الأمر تناقض أو تعارض .

٣- مشكلة اللغة والمصطلحات :

أ- ضرورة تحقيق الاستقلال اللغوي

إذا كان لكل حضارة أو مذهب عقدي أو أيديولوجي نظامه المعرفي الخاص وبناؤه الفكري المتميز الذي يعبر عن منظومة فكرية معينة، فإن هذه الخصوصيات لابد أن تنعكس على اللغة التي يستعملها، ما دامت اللغة هي الوعاء الحضاري الذي يحمل المعاني والدلالات، وما دامت هي الوسيلة الفعالة التي يكشف بها ويعبر بها عن أفكار وتصورات وقناعات هذه المنظومة أو تلك.

إن اللغة وبالضبط المصطلحات التي تستعملها حضارة ما لا يمكن أن تكون لها نفس الدلالة اللغوية، حتى ولو كان التعبير بنفس اللفظ، فالوظيفة الدلالية التي يؤديها لفظ ما في نسق فكري معين يختلف عنه في نسق فكري مغاير، وقد يكون معارضًا له تمامًا؛ والسبب في ذلك أن اللغة تحمل تصورات البيئة الاجتماعية والثقافية التي تنبثق عنها وتحمل قيمها وموازينها وأخلاقياتها....

لقد تنبه علماء الإسلام إلى خطورة

(١) ينظر هذه الأمثلة بالتفصيل في المرجع السابق . ص : ٣١ - ٣٥.

هذه المسألة، وحرصوا على تحقيق الاستقلال اللغوي والتمكين للغة العربية، وكان الدافع إلى هذا الموقف وعيهم بخطورة اللغة وقدرتها على التأثير في أخلاقيات الناس وصياغة سلوكهم وتصوراتهم على السواء. في هذا المعنى يقول الإمام ابن تيمية: «إن اعتياد الحديث بلغة ما يؤثر في العقل والخلق والدين تأثيرًا قويًّا بينًا؛ لأن اللسان - كما يقول- تقارنه أمور أخرى من العلوم والأخلاق. ذلك أن العادات لها تأثير عظيم ولهذا جاءت الشريعة بلزوم عادات السابقين (السلف الصالح) في أقوالهم وأعمالهم كراهية الخروج عنها إلى غيرها من غير حاجة» [1].

وإذا كانت عملية استيراد المصطلحات الجاهزة المنبثقة من منظومة فكرية مغايرة له خطورته من الناحية المعرفية، فإن إسقاط مفاهيم ومضامين معنوية منافرة لمنظومتنا الفكرية لا يقل خطورة عنه، ومن الخطأ أن تقرأ المصطلحات ذات الدلالات وثيقة الصلة بالبيئة الإسلامية بمقاييس أخرى ووفق أنساق أخرى، وهنا لا بد من التنبيه على ضرورة المحافظة على خصوصية الدلالة اللغوية والمعرفية لهذه المصطلحات؛ لأنها كما يشير إلى ذلك بعض الكتاب الإسلاميين هي نقاط الارتكاز الحضارية والمعالم الفكرية التي تحدد هوية الأمة بما لها من رصيد نفسي ودلالات فكرية وتطبيقات تاريخية مأمونة، فهي أوعية الثقل الثقافي وأقنية التواصل الحضاري، وعدم تحديدها ووضوحها يؤديان إلى لون من التسطيح الخطير في الشخصية المسلمة والتقطيع لصورة تواصلها الحضاري [2].

فنحن لا نستطيع أن نفهم نمطنا الحضاري اعتمادًا على لغة نمط حضاري آخر مغاير، وليس من سبيل إلى فهم وضبط شخصيتنا الثقافية إلا بضبط اللسان العربي وفهمه داخل منظومتنا الفكرية. هذه الفكرة تنبه لها المسلمون قديمًا، وعبروا عنها بأسلوب يوافق طبيعة التحديات الثقافية التي كانت تواجهها الأمة الإسلامية يومئذ، وهي تختلف ولا شك عن التحديات المعاصرة التي تواجهها من حيث الشكل، ولكنها تبقى متحدة من حيث المضمون، اتجهت

---

(١) اقتضاء الصراط المستقيم مخالفة أصحاب الجحيم: تعليق محمد حامد الفقي، مكتبة السنة المحمدية، ط ٢ . ١٣٦٩،ص : ١٦٣ - ٢٠٧ .

(٢) محسن عبد الحميد، المذهبية الإسلامية والتغير الاجتماعي ص: ١٢- كتاب الأمة رقم ٦ . طبعة أولى - قطر الدوحة ١٤٠٤ .

أساسًا إلى إفراغ الدلالات اللغوية من محتواها الاعتقادي، وبعدها الإيماني .

إننا نجد أمثلة لذلك في مختلف التأويلات التي أعطيت للنصوص القرآنية عن طريق تحريف مدلول اللغة وإعطائها أبعادًا غير إسلامية كما حدث مع التأويلات الباطنية وغلاة الصوفية، وبكيفية أخرى وبدرجة أقل مع بعض الفرق الإسلامية. هذا الأمر دعا مفكري الإسلام آنذاك إلى التنبيه على ضرورة فهم وضبط النص العربي وفق الضوابط والمقاصد الشرعية وقواعد اللغة العربية . في هذا الصدد يقول الإمام ابن تيمية: «إن الله لما أنزل كتابه باللسان العربي، وجعل رسوله مبلغًا عنه الكتاب والحكمة بلسانه العربي، وجعل السابقين إلى هذا الدين متكلمين به، لم يكن سبيل إلى ضبط الدين ومعرفته إلا بضبط هذا اللسان، وصارت معرفته من الدين، وصار اعتياد التكلم به أسهل على أهل الدين في معرفة دين الله، وأقرب إلى إقامة شعائر الدين»[1].

وجدير بالذكر أن هذا الالتزام في استخدام الألفاظ واللغة لم يكن اختيارًا حرًّا، ولكن التزامًا بالأمر القرآني الوارد في هذا الشأن، فقد نهى القرآن عن استعمال بعض الكلمات واختيار كلمات أخر بدلها ؛ لما قد يعترى بعض هذه الألفاظ من معان فاسدة. ونقرأ هنا قوله تعالى: ﴿يَاأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لا تَقُولُوا رَاعِنَا وَقُولُوا انْظُرْنَا وَاسْمَعُوا وَلِلْكَافِرِينَ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ (البقرة/ ١٠٣)، والآية نهي صريح عن استخدام كلمة ﴿رَاعِنَا﴾ واستعمال كلمة ﴿انْظُرْنَا﴾ بدلها، رغم ما قد يبدو من اتفاق ظاهر بينهما في المعنى اللغوي؛ لاختلاف الوظيفة الدلالية التي استعملت فيها كل منهما، كما تدل على ذلك الحيثيات التي نزلت فيها الآية [2].

هذا البيان يفيدنا اليوم في ضرورة تحقيق استقلالنا اللغوي، خاصة ونحن نعيش حالة الضمور الحضاري، وأصبحنا نستقبل مفاهيم غريبة عن لغتنا وبيئتنا.

ب- حدود تطور اللغة العربية

تعرضت اللغة العربية لهجومات عديدة هي جزء من الهجومات التي تستهدف العقيدة التي تعبر عنها هذه اللغة، وهو ما يفسر سر ربط هؤلاء بين تخلف اللغة العربية عن روح العصر وبين كونها لغة دينية، ويتركز الهجوم على

(١) اقتضاء الصراط المستقيم، : ١٦٢ .

(٢) انظر هذه الحيثيات في المصدر السابق، ص : ٤٤ .

اللغــة العربيــة في وصفها بــالجمود وعدم قدرتها على اســتيعاب العصـر بعلومـه وفنونه وثقافته المتطورة (١).

ومع أن تطور اللغة لتستوعب علوم عصرها أمـر مطلوب فـإن هـذا التطور ينبغي أن يكون محكومًا بالشـكل الذي يحفظ خصوصيـات اللغـة العربيـة التي تميزهـاعن بقيـة اللغـات؛ ذلك أن الذين ينــادون بــالتطور المطلق للغـــة العربيـة متــأثرون بواقـع اللغـات الأوروبيـــة وهـم يتناسون أن اللغة العربية هي لغة التواصل الحضـاري، وأن الحضـارة الإســلامية تفقـد كينونتهـا ووجودهـا إذا تخلت عن اللغة العربيـة باعتبارها الجسر الذي نعبر من خلاله إلى فهـم أصول هذه الحضارة ومبادئها وقيمها وأخلاقياتها وآدابها ..

إن اللغة اللاتينية عرفت تطورًا جذريًا تحولت معه إلى عدة لغات قومية متباينة، وأصبحت اللغـة اللاتينيـة الأم لغة التراث معزولة عن واقع الحياة، أمـا اللغة العربية فهـي إلى جـانب كونهـا لغـــة الـتراث والتعرف علـى المنجـزات الماضيـة، فهي لغة الحيـاة؛ لارتباطها بالدين الذي يحكم الحيـاة، وهذا هو الفـارق الأسـاس الذي يميزها عن باقي اللغات .

إن خاصيـة الثبات الـتي تعرفها اللغـة العربيـــة في صيغهـا وتراكيبهـا لم تكن لتتوفـر لهـا لـولا ارتباطهـا بالإسـلام، لا كدين شـخصي، بـل كدسـتور يهيمن على مختلـف الجوانب الحياتية والتنظيمية، ومن ثم كتب لها البقاء ما بقيت نصوص الوحي. فهـي المدخل الوحيـد لفهم هذه النصوص والتعـامل معها، وستظل أجيال المســلمين على تعاقبهـا تتوارث اللغـة العربيـــة في صيغها وتراكيبهـا، بل وفي طريقـة النطق بحروفهـا كشـرط أساسـي وأولي للتعــامل مـع نصـوص الوحي. إن هذا الارتباط بين اللغة والدين ضَمِن للغة العربية سـلامتها وجمالها وعذوبتها رغم تقادم العهود وتتابع الأجيال، وهذا الأمر - كمــا يقـول علمــاء اللغـــة - نــادر الحدوث في عــالم اللغـات، لم يسـجله التــاريخ إلا للغـــة العربيـــة الـتي نقرأ نصوصها القديمـة فلا نحس بقدمها، على حين أن اللغـات الأخـرى تسـتغلق على الفهـم بعد أن تمضـي عليهـا بضـــعة قـرون (٢).

إن حفـظ اللغــة العربيـة مـن التطور المطلق الـذي يغـير من بنيتهـا أمر يرتبط بحفـظ القرآن نفسـه، كمـا قـال تعالى :

(١) تنظر هذه الدعاوي في سلسلة «كتابك» ع ٨٧ : لغتنا الجميلة ومشكلات المعاصرة ، ص : ٢٢ . فاروق شوشة .
(٢) د / عبد الصبور شاهين ، اللغة العربية لغة العلوم والتقنية ، ص : ٤٣، دار الإعتصام، ط ٢ / ١٩٨٩ .

﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ (الحجر / ٩)، فحفظ الله للقرآن هو حفظ للعربية، فالقرآن محفوظ بمعانيه وتراكيبه وطرق أدائه ومخارج أصواته ولا يمكن أن نتصور حفظ القرآن إلا مقرونًا بحفظ لغته، فهي الوعاء الذي يحوي معانيه وينقل دلالاته.

ولكننا حينما نقول بثبات اللغة العربية لا ننفي عنها صفة التجدد والتغير، فالتغير أمر يفرضه واقع الحياة المتجدد ، غير أن هذا التغير لا يلحق التراكيب والصيغ وقواعد اللغة بقدر ما يلحق المفردات والكلمات إضافة إلى تغير بعض الدلالات والمعاني حسب ما تفرضه الحاجة .

وحينما نتحدث عن ضعف اللغة العربية وتخلفها عن عصرها فإنما نعني هذا الجانب بالذات، جانب المفردات والمصطلحات واستيعاب ما يجد في واقع الحياة ...، وهذا أمر لا يمس اللغة في حد ذاتها بقدر ما يعود إلى المستوى الحضاري الذي يعيشه أصحاب هذه اللغة .

جـ- أسباب تخلف اللغة العربية

لعل أهم العقبات التي تواجهها اللغة العربية في عصرنا الآلي عجزها عن مواكبة التطور العلمي والتقني وتوليد المصطلحات اللازمة للتعبير عن المعاني والأشياء المستحدثة. هذه الظاهرة تقف وراءها أسباب متعددة ومتداخلة يعود بعضها إلى أسباب تاريخية ناتجة عن عزل وإقصاء اللغة العربية عن الحياة، وبعضها الآخر لصيق بالوضع الراهن المتخلف الذي تعيشه الأمة العربية الإسلامية وانعكاسه على ضمور اللغة بشكل تلقائي. وهذه الأسباب يكاد يلتقي حولها المهتمون بهذا المجال، وهي تتلخص في النقط التالية :

- من الناحية التاريخية، لم تستخدم اللغة العربية في الإدارة والتعليم على مدى أربعة قرون من عصر الدولة العثمانية، ثم سيطرة الدول الاستعمارية بعد ذلك؛ مما أفقد اللغة العربية شيئًا من استمراريتها ونموها[1]. وهذا الوضع ظل وما زال مستمرًّا إبان فترة الاستقلال، فلا تزال اللغة العربية معزولة عن التعليم العالي والبحث العلمي والتسيير الإداري... في أغلب البلدان الإسلامية .

هناك التدفق المستمر للمصطلحات العلمية والتقنية الجديدة من الدول

(١) على القاسمي، مقدمة في علم المصطلح، الموسوعة الصغيرة، ع ١٦٩، ص : ٦٢ .

الصناعية، وهذا أمر يجعل من العسير على العربية مجابهتها واستيعابها بالسرعة اللازمة؛ إذ تقدر هذه المصطلحات الجديدة بخمسين مصطلحًا يوميًّا[1].

- في مقابل هذا الوضع المتطور هناك الركود الحضاري للأمة العربية الإسلامية وانعكاس ذلك على تخلف اللغة. إن اللغة هي الوعاء الذي يجسد المفاهيم الفحوية للحضارة؛ ولذلك فهي تنشط تبعًا لنهوض وانتشار الحضارة التي تنتمي إليها ، فإذا وصلت الحضارة إلى درجة من الرقي المدني والعلمي احتاجت إلى إحداث ثورة عميقة في عالم اللغة يوازي إنجازاتها العلمية؛ لتتمكن من التعبير عن الواقع الجديد. والحضارة الناشئة بحكم تفوقها عالميًّا لابد أن تفرض ظلالها على الحضارات العالمية، وهنا تقوم اللغة بالدور الرئيس في نقل المفاهيم الحضارية والتجارب المختلفة لتدويلها. والحضارات التي تأخذ وتستهلك منتجات غيرها لا تكتفي بنقل المظاهر المادية فحسب ، بل إنها تستورد الأشياء كما تستورد أسماءها، وهنا تجد لغة ما طريقها إلى الانتشار عالميًّا. لقد حدث هذا بالنسبة للغة العربية حينما كانت الحضارة الإسلامية حضارة عالمية سائدة في أقطار العالم، وكانت اللغة العربية اللغة العلمية والتقنية إلى جانب كونها اللغة الدينية والأدبية، فاقتبست منها الحضارات الأخرى أسماءها ومصطلحاتها ومفاهيمها، ولا تزال اللغات العالمية الحية تحفظ الكثير من مفرداتها اللغوية العلمية والأدبية والفنية.

وفي نظر المهتمين بهذا الموضوع ، فإن اللغة مرآة تعكس واقعها الحضاري، حتى إن الباحث يستطيع أن يقيس تقدم الأمة حضاريًّا ويحدد ملامح ثقافتها عقيدة وفكرًا بإحصاء المصطلحات اللغوية في الإنسانيات والعلوم والتقنيات. ولقد عكست اللغة العربية واقع العالم العربي إلى حد بعيد ، فهي من جهة تعكس بتخلفها وقصور مصطلحاتها العلمية والتقنية التخلف العلمي والتقني للعالم العربي، وهي من جهة أخرى تعكس تمزق الأمة العربية وتشتتها سياسيًّا وإداريًّا، وهذا ظاهر للعيان في ازدواجية المصطلح العربي؛ إذ نجد أن كثيرًا ما يعبر عن المفهوم العلمي الواحد بعدد من المصطلحات التي تختلف من قطر عربي إلى آخر[2].

(١) المرجع السابق، ص : ٦٣ .

(٢) المرجع السابق، ص : ٩٣-٩٤ .

ومن الإنصاف للغة العربية أن نذكر هنا أن مشكلتها لا تكمن في عجزها عن استيعاب الجديد، بل إن محنتها الحقيقية هي في انهزام أبنائها نفسيًّا أمام الزحف اللغوي الداهم واستسلامهم في مجال العلوم للغات الأجنبية بحيث تكونت في العالم العربي جبهة عنيدة تجاهد للإبقاء على العربية بمعزل عن مجال العلوم التكنولوجية [١]. فهناك إذن الضغوط الأجنبية التي تزكيها وتساندها التوجهات العلمانية للحكومات الإسلامية؛ مما أقعد أبناء العربية المخلصين عن التخطيط الجدي لتطوير اللغة العربية، وحتى على صعيد التسيير الإداري تظل الهيمنة للغات الأجنبية المختلفة .

إن مجاوزة حالة التخلف هذه تتطلب ضرورة التعريب واستخدام اللغة العربية لغة الإدارة والتدريس، واعتبارها لغة حضارية تستوعب مختلف الاهتمامات الحياتية. وحسب تصريحات بعض المهتمين بقضية اللغة فإن المرحلة الراهنة جاوزت الجدل الذي كان قائمًا بين أنصار التعريب ومعارضيه، وتجاوزت التساؤل عن قدرة العربية على التعبير العلمي، واقتنع الجميع بضرورة التعريب الذي لم يعد موضع خلاف، وهي ضرورات متعددة سياسية واجتماعية واقتصادية وحضارية ونفسية وتربوية ولغوية..[٢].

ومما يزكي وجاهة هذا الرأي أن اللغة العربية لم تواجه مثل هذه التحديات لأول مرة بل حدث مثل ذلك أكثر من مرة في تاريخها، فقد جاء الإسلام بمفاهيم عقدية واقتصادية واجتماعية وعلمية جديدة غير معهودة في السياق العربي، ومع ذلك استجابت اللغة العربية لهذه المفاهيم بتوليد المصطلحات التي تعبر عن هذه المفاهيم. وفي العصر الأموي أمر الخليفة عبد الملك ابن مروان بتعريب الدواوين التي كانت بيزنطية في الشام وفارسية في العراق، وسرعان ما جاءت العربية بمصطلحات جديدة في الإدارة والسياسة والاقتصاد. الأمر نفسه حدث مع إنشاء دار الحكمة ببغداد في مختلف العلوم، بالقدر نفسه استجابت اللغة العربية لمتطلبات النمو الحضاري الذي عرفه المسلمون وما نتج عن ذلك من كشوف واختراعات[٣].

(١) مرجع السابق .
(٢) ينظر تفصيل هذه الضرورات في مقدمة كتاب: في علم المصطلح، ص : ١٣٤ -١٤٠.
(٣) المرجع السابق، ص : ٩٦ .

٤- ضعف المعرفة : أسبابها وكيفية معالجتها

يرتبط ضعف المعرفة بالوضع العام الذي يعرفه العالم الإسلامي وحالة التخلف التي يعيشها سياسيًّا واجتماعيًّا واقتصاديًّا وعقديًّا، ولا يمكن أن يتحقق نمو معرفي عميق بمعزل عن تحقيق نمو مواز في الجوانب الأخرى .

إن خطط التنمية في العالم الإسلامي تتميز بالارتجال والعشوائية وغياب التخطيط وعدم الاكتراث وغياب الرؤية الحضارية الشمولية، فضلاً عن غياب الدافع الإيماني العقدي الذي يشكل حافزًا قويًّا لمواجهة تحديات العصر . وهذا الوضع انعكس بكل سلبياته على واقع التعليم ومناهج التربية وأساليب البحث العلمي.

إن هذه البيئة المتخلفة التي تؤطر مجال المعرفة والبحث العلمي في العالم الإسلامي هي نتيجة طبيعية أفرزتها الظروف السياسية التي مر بها العالم الإسلامي في عهود الاستعمار، ولكن ثبات هذه البيئة على تخلفها في مرحلة ما بعد الاستقلال يظل مؤشرًا قويًّا على صورية الاستقلال السياسي والثقافي للبلاد الإسلامية واستمرارية هيمنة القوى المعادية وتحكمها في توجيه أهدافها التنموية وجهة معاكسة لطموحات الأمة . إن قوى التغريب عمدت إلى فصل الأمة عن عقيدتها، لأنها تدرك أنها سر قوتها ومصدر انبعاثها، وقد سمح للأمة العربية والإسلامية بأن تجرب كل الخيارات في مشروعها النهضوي إلا الخيار الإسلامي الذي يصوغ الأمة وفق عقيدتها .

لقد سيطرت الروح العلمانية على المؤسسات التربوية والجامعات الإسلامية عامة، وعلى مراكز البحث العلمي والمعاهد العليا ذات التخصصات المختلفة، وأصبحت هذه النزعة جزءًا لا يتجزأ من السياسة التربوية. بل إن بعض المهتمين بمجال التربية والتعليم يقولون إن المؤسسات التربوية الإسلامية التقليدية لم تكن في يوم من الأيام أضعف منها اليوم، كما أن المؤسسات العلمانية بمدارسها وكلياتها لم تكن في يوم من الأيام أكثر جرأة منها اليوم، وقد تلقت العلمانية الدفعة الكبرى بعد الاستقلال حيث تبنتها الدولة على أنها طريقتها وخطتها، فوجهت الاعتمادات المادية العامة إليها [1].

إن هذا التوجه العلماني ظهر

(١) إسماعيل راجي الفاروقي ، مقال بعنوان: أسلمة المعرفة، المسلم المعاصر، ص : ١٠- ١١، عدد : ٣٢ .

وانعكس على الأهداف التي توختها الدول العربية الإسلامية من رسم سياستها التعليمية. فإذا رجعنا إلى ميثاق الوحدة الثقافية العربية الذي أجيز بواسطة وزراء التربية والتعليم في الدول العربية في مارس ١٩٦٤م، والذي أقرته جامعة الدول العربية، نجد هذا الميثاق يرتكز على تعميق المفاهيم العلمانية، ويعمل على عزل السياسة التعليمية عن الروح الإيمانية، ويعتبر قضية الإيمان إزاء التربية والتعليم عنصرًا ثقافيًّا يفرضه الإرث الحضاري الذي ورثته الأمة عن تاريخها الماضي مجردًا من فعالية التوجيه في الحاضر والمستقبل. لقد حدد الميثاق أهدافه باختصار في إيجاد شباب عربي واع مستنير، ومع أن الميثاق لا يهمل نشر الإيمان بين الشباب، فإن الإيمان المقصود عنده والمطلوب إنما يتحدد في قضايا لا صلة لها بالإيمان الحق ، وإنما يراد به كما جاء في الميثاق «الإخلاص للوطن العربي ومعرفة رسالة العرب القومية والإنسانية، والتمسك بمبادئ الحق والجمال وبناء السلوك العربي على المثل الإنسانية العليا، وتنمية الشخصية العربية، وتقوية إرادة النضال المشترك ، وتحقيق التطور القائم على العلم والأخلاق للمجتمعات العربية ، وإثبات مكانة العرب بين الأمم، ثم تأمين حق الشعب في الحرية والأمن والحياة الكريمة». وهي كل المبادئ التي أثبتت التجربة بعد ثلاثين سنة من الممارسة غيابها عن واقع الحياة العربية والشباب العربي .

ومع أن هذه الأهداف تتجه إلى أمة لها رسالة وتحمل عقيدة، لا تخرج عن كونها ترجمة حرفية لبعض الأهداف التربوية التي ترسمها الدول الغربية اللادينية . ومع أنها كانت تتجه نحو تحقيق الحرية والكرامة والاستقلال .....، إلى غير ذلك من الشعارات الجوفاء، فإن جل الانتكاسات التي عرفها العرب إنما جلبتها هذه الأهداف الصورية. وكما يقول أحد الخبراء[1] في مجال التربية والتعليم، فإن النكبات التي حلت بالعرب إنما جاءت كلها بعد تحديد الأهداف التي تطمس الهوية الحقيقية للأمة العربية، فلا تزال الأمية في ازدياد، وأصبحت أمية حضارية مركبة، ولا

(١) د/ عباس محجوب، نحو منهج إسلامي في التربية والتعليم ص : ١٦٨- ١٧٠، دار ابن كثير، دمشق - بيروت، ط ١/ ١٤٠٨هـ.

تزال الحريات مهضومة، ولا تزال الأمة العربية تفقد يومًا عن يوم كرامتها واستقلاليتها ...وما زال علماء التربية العرب يتحدثون عن حاجة المجتمعات العربية إلى فلسفة تعليمية واضحة، وكأن العالم العربي المسلم خلال تاريخه التربوي الطويل لم تتضح بعد فلسفته ونظرته للحياة والكون.

إن هذه الأهداف ذات الوجهة العلمانية المكشوفة لم تبق مجرد حبر على ورق، بل عملت الدول العربية على ترجمتها عمليًّا وتخطيط سياستها التربوية في ضوء متطلباتها، وظهر أثر ذلك في مناهج التربية ومقررات الدراسة التي وضعت للمؤسسات التربوية على اختلاف مستوياتها بما فيها الجامعات والتعليم العالي والمنظمات والهيئات الثقافية الكبرى . بل إن بعضًا أو كثيرًا من هذه المؤسسات قد حاربت مشروع التعليم الإسلامي لانتمائها القومي وتبنيها أيديولوجيات معادية للإسلام . ولقد كانت المنظمة العربية للثقافة والعلوم والتربية التابعة لجامعة الدول العربية يجلس على قمتها الشيوعيون الذين حاربوا التعليم الإسلامي في السودان وغيره، وكانت ولا تزال كثير من الجامعات في العالم الإسلامي تقف في وجه البحوث الأكاديمية والرسائل العلمية التي تتجه وجهة إسلامية، وتفرض رقابة صارمة على البحث العلمي الذي تؤطره الخلفية الإسلامية، بل إننا نجد في أقرب الكليات إلى الروح الإسلامية من يمنع طلبة الماجستير والدكتوراه من اختيار المواضيع العلمية التي توظف المفاهيم الإسلامية، حتى ولو تعلق الأمر بالأدب، ناهيك عن المشكلات الكبرى التي تمس قضايا حيوية في الأمة . وإذا كان هذا شأن الجامعات ومراكز البحث العلمي فليس غريبًا أن تسود النزعة النقلية والترجمة الحرفية لما يبدعه الآخرون من مفاهيم ونظريات وأفكار، ويغيب الوعي النقدي الذي ينطلق من مقوماتنا وخصوصياتنا الثقافية والمعرفية، وتبقى الجامعة معزولة عن رسالتها في الإبداع والبحث العلمي.

لقد كان من البدهي أن تعقد المؤتمرات العلمية لمراجعة مسيرة البحث العلمي وإعادة تأسيسه من الناحية الفلسفية على أسس إسلامية - كما يقول المرحوم د / إسماعيل راجي الفاروقي - ولكن شيئًا من ذلك لم

يحدث، ليس فقط على مستوى الجامعات، بل أيضًا على مستوى الهيئات العلمية المسئولة، كهيئة كبار العلماء في مختلف العواصم الإسلامية، والمجلس الأعلى للبحوث الإسلامية، ومعهد الدراسات العربية العالمية للبحوث، وهي المنظمات الثلاث الكبرى الناطقة والراصدة للفكر العربي والإسلامي على أعلى مستوى، وكان أول مؤتمر اختص بمعالجة موضوع العلوم الطبيعية والتقنية من منظور الإسلام قد عقد في باكستان سنة ١٩٨٣م، ولم يعقد مؤتمر مماثل إلى الآن يختص بمعالجة العلوم الإنسانية مع شدة الحاجة إليه (١).

إن هذا الخيار العلماني التغريبي الذي فرض على الأمة يمكن اعتباره العنصر الرئيس المسئول عن تخلف مجالات المعرفة والبحث العلمي في العالم الإسلامي، وهو الذي أفرز سلبيات عدة هي مظاهر هذه الأزمة أكثر منها أسبابًا، وهي مظاهر تظهر في صور متباينة وعلى مستويات مختلفة نعرض لها من خلال ما انتهى إليه بعض الخبراء المهتمين برصد واقعنا الثقافي ونشاطنا المعرفي :

١- هناك مشكلة الازدواجية التي يعاني منها التعليم في عالمنا العربي والإسلامي، وهي قضية ترتبط أساسًا بالهيمنة الاستعمارية وما تمخض عنها من تغريب وحصار للثقافة الإسلامية في مجالات ضيقة لا تمس جوانب الحياة . إن الاستعمار منذ أن باشر إدارته لبلادنا وضع نظامًا جديدًا لتعليم أبنائنا منقولاً عما عرفه في وطنه، ومتطورًا ليلائم مقاصده الهادمة لثقافة الأمة. وجاء الاستقلال بعد الاستعمار فمنحت كل التيسيرات للنظام الغربي المفروض، فكاد يصبح نظام الأمة الوحيد، وتقلص النظام الإسلامي، وبقي على تأخره وعدم فاعليته . ولقد تخرجت أجيال من كلا النظامين، لكن كلا الفريقين عاجز، فهناك أناس متخصصون في العلوم الحديثة لا يعون هويتهم، ويهملون تراثهم، ولا يملكون رؤية حضارية، في مقابل آخرين متخصصين في العلوم الإسلامية المقتصرة على الدراسات الفقهية الضيقة، ويهملون العلم الحديث وعلومه ومشاكله (٢).

٢- هناك غياب الدافع الإيماني

---

(١) إسماعيل راجي الفاروقي ، التحرك الفلسفي الإسلامي الحديث ، المسلم المعاصر، ع ٣١، ص : ٢٨ -٢٩ .

(٢) إسماعيل راجي الفاروقي ، حساب مع الجامعيين ، المسلم المعاصر، ع ٣١،ص:٥١، وكذلك عبد الحميد أبو سليمان ، إسلامية المعرفة ، المسلم العاصر، ع ٣١، ص : ٢٨ - ٢٩ .

والحافز العقدي الذي يدفع نحو التضحية والعطاء والبذل في سبيل التحصيل الجيد. إن الباحث الغربي محكوم بالفلسفة التي يؤمن بها، والمبادئ التي يعتنقها، إنه يؤمن بالتقدم والتفوق والسيطرة وتحقيق الرفاه المادي ...، وهي حوافز تدفعه بقوة نحو البحث العلمي الذي يحقق له أهدافه تلك ، أما بالنسبة لمعاهدنا وجامعاتنا فإن مناهجها وبرامجها تكاد تكون نسخًا معادة لما يدرس في الغرب مع خلوها من ذلك التصور الذي يشكل القوة الدافعة لها، وافتقار هذه البرامج والمناهج إلى هذه القوة الدافعة يصبح من عوامل الضعف ويصبح تفوق الطالب المسلم أمراً مستبعدًا؛ لأن التفوق يتطلب إدراكًا شاملاً لمجموع المعلومات في مجال معين مقرونًا بالحوافز التي تمكنه من القدرة على الاستيعاب، ولا يمكن للطالب المسلم والأستاذ المسلم أن يجد في غير الإسلام القوة الدافعة. وغياب قضية الإسلام كحافز هو بلا شك المأساة الكبرى للتربية الإسلامية [(١)].

٣- هناك غياب الوعي الرسالي عند المتعلمين، وهي نتيجة حتمية لغياب قضية الإسلام عن أذهان الباحثين والمتعلمين. إن الطالب المسلم الذي لا يشعر بأنه صاحب رسالة لا يجد في نفسه ما يحمله على الهيمنة الكلية على العلم الذي يسافر من أجله، ولا يتصور وجود هذه الرغبة إلا لمن قصد تحصيل العلوم بمنظور عام شامل يحثه على إيجاد مكان للعلم الجديد ضمن فكره ووعيه العام، وفي إطار الحضارة التي ينتسب إليها. وأنّى للطالب المسلم أن يطالبه وعيه بالهيمنة على العلم ككل وهو معدوم الوعي الحضاري الذي يعطيه الإسلام، فهو لم يذهب إلى الغرب سفيرًا للحضارة الإسلامية، مستطلعًا ما عند الحضارة الغربية، ومتبينًا سيرتها، بل سائلاً ذليلاً، أفحمه الشعور بضِعَة نفسه وضِعَة حضارته .

ومع غياب هذا الوعي الرسالي يتحول المتعلمون إلى أُجَراء يبحثون عن منفعتهم الشخصية، ويلهثون وراء الوظائف العالية والمهن المريحة. وعلى المستوى المحلي تتحول الجامعات بدورها من مراكز للبحث العلمي والتربية وتدريس ما تحتاجه الأمة من كفاءات ومهارات إلى معاهد تدريب يدخلها الطلبة للارتزاق [(٢)].

(١) المسلم المعاصر، ع ٣٢، ص : ١٢ - ١٣ .
(٢) إسماعيل راجي الفاروقي ، التحرك الفلسفي الحديث، المسلم المعاصر، ع ٣٩، ص : ١٧ ، وكذلك مقاله: حساب مع الجامعيين، المسلم المعاصر، ع٣١، ص : ٥٦ .

٤- هناك العامل السياسي الذي يقوم بدور أساسي في تدهور مستوى التعليم وضعف الإنتاج المعرفي. لقد وجدت الجامعات الإسلامية نفسها في وضع يصعب معه تحقيق البحث العلمي بفعل الهيمنة السياسية، حيث تضل الجامعات طريقها في زحمة الاهتمامات الصغيرة التافهة لأصحاب النفوذ السياسي ووضع البرامج والمناهج التعليمية حسب ما يرضى نفوذهم ، وهنا تتلون هذه البرامج والمناهج بحسب الاتجاهات السياسية التي تفرض نفسها على إرادة الأمة وعقيدتها في كل بلد إسلامي، وتفقد الجامعة رسالتها لعدم التحامها بمشاكل الأمة وانعزالها عن واقع الحياة .

ويظهر التأثير السيئ للهيمنة السياسية على التربية والتعليم في أشكال متباينة تعم مختلف جوانب الحياة :

- فمن ذلك وضع البرامج وفق الخط السياسي الذي تتبناه الجهات المسئولة مع مخالفة ذلك جزئيًّا أو كليًّا لعقيدة الأمة.

- ومن ذلك عدم تصميم المرافق التعليمية من مدارس وثانويات وجامعات ومعاهد عليا .... وفق متطلبات الثقافة الإسلامية ومراعاة الآداب الإسلامية .

- ومن ذلك عدم تحقيق المنهج الدراسي لأهداف المجتمع المسلم في النواحي التشريعية والاقتصادية والسياسية والاجتماعية؛ مما يخلق قطيعة شبه كاملة بين التعليم وقضايا الأمة .

- ومن ذلك إبعاد التعليم عن مهمته التغييرية الحقة التي تصطدم مع التوجهات السياسية.

- ومن ذلك التحكم في نوعية الطلبة الذين يتم ابتعاثهم إلى الخارج أو التي تسند إليهم الوظائف الحساسة في المجتمع؛ حيث يتقدم أصحاب المصالح على ذوي الاستحقاق [1].

٥- إلى جانب هذه العوائق التي تأخذ شكلاً هيكليًّا تمس الوضع العام للمجتمع الإسلامي، هناك عوائق ذات طابع تقني محض تخص الناحية التنظيمية كانعدام التنسيق والتعاون بين الجامعات الإسلامية على مستوى البحث العلمي، وطغيان الناحية الكمية في البحوث مع ضعف المادة العلمية، وهذا أمر يجد مبرره في ضعف المستوى العلمي؛ مما يجعل البحوث تنحرف نحو الحشو بدل

(١) ينظر بتصرف في كتاب: نحو منهج إسلامي في التربية والتعليم، ص : ١٠ ، الفاروقي : الإسلام والمدنية : قضية العلم ، المسلم المعاصر، ع ٣٦، ص : ٧ .

الإبداع . وإلى جانب ذلك هناك انعدام إمكانات البحث العلمي وأجوائه من مختبرات مجهزة ومكتبات مفهرسة، وانعدام الخدمة الحسنة والإشراف الكامل ، فضلاً عن مشكلة هجرة الطاقات الشابة الناضجة، أو امتناعها عن العودة إلى الوطن؛ لما يعترضها من مشكلات تعرقل مسيرتها العلمية وتحد من نشاطها العلمي [(١)].

بعض الحلول المقترحة

إن تحديد السلبيات التي كانت وراء ضعف المعرفة والبحث العلمي في عالمنا الإسلامي هي الخطوة الأولى نحو التخطيط لمجاوزتها قدر الإمكان. ولعله اتضح أن المشكلة الرئيسة التي تعترض سبيل الجامعات الإسلامية ومراكز البحث العلمي ، تكمن في أنها لم تستطع بعد الوصول إلى صياغة الأطر العلمية المتخصصة علميًّا والملتزمة إيمانيًّا وعقديًّا. وهنا تبدو المهمة الأساس أمام مراكز التعليم وخبراء التربية في إعادة بناء مناهج التربية والتعليم وفق مبادئ الإسلام. وكما يقول د/ عبد الحميد أبو سليمان : «إن الكوادر الملتزمة إسلاميًّا والقادرة فنيًّا هي الجواب العملي الوحيد لإمكانية إعادة وحدة القيادة ووحدة المعارف. ولا بد من التزام الشخصية والقيم والغاية الإسلامية في تربية الكوادر الشابة، ولا بد من تزويدها بالأساس من المعرفة الإسلامية لتكون موجهة ومكونة لعقلية الدارس»[(٢)].

وإذا كانت الازدواجية أهم عائق في وجه التواصل الفكري والعلمي بين طاقات الأمة التي يتحدث كل طرف منها لغة لا يفهمها الطرف الآخر بحكم التربية الأحادية التي تلقاها، فإن التخلص من الازدواجية لا يمكن أن يتم إلا من خلال توحيد طرق التعليم والتخلص من الإغراق في الدراسات التراثية العقيمة التي تميز المؤسسات التقليدية، مع تطهير المؤسسات العصرية من المناهج التغريبية المقطوعة الجذور بالثقافة الإسلامية .

إن توحيد مناهج التعليم هو السبيل الوحيد إلى خلق عقليات متجانسة تفكر بنفس الأساليب، تستوعب مشكلات العصر وتوظف مقوماتها الفكرية والعقدية والتراثية .

وإذا كان انقطاع التعليم والبحث العلمي عن مشكلات الأمة عائقًا أمام

(١) نحو منهج إسلامي في التربية والتعليم، ص : ١٢٤ ، وكذلك نزيف العقول البشرية، محمد عبد العليم مرسي، ص: ٦٥ .
(٢) إسلامية المعرفة، المسلم المعاصر ،ع ٣١، ص : ٢٨ – ٢٩ .

تقدمه وانحساره في الدراسات النظرية والمجالات الفكرية العقيمة، فإن التحام البحث العلمي وانصهاره في قضايا المجتمع هو خير سبيل لفتح آفاق البحث العلمي وتوظيفه في حل مشكلات الأمة المتراكمة في ضوء متطلبات الإسلام. إن هذا الأمر يتطلب رفع الهيمنة السياسية التي توجه البحث العلمي نحو اهتمامات تافهة، وتوجيه الدعم المادي إلى مراكز البحث العلمي التي تتبنى المشروع الإسلامي، وهو أمر لا يتيسر في كثير من الأحوال؛ إذ لا تزال الاعتمادات المالية المخصصة لهذا القطاع تستأثر بها الجهود العلمانية. إن هذا يدعونا إلى تكثيف الجهود الفردية وتشجيع المبادرات المستقلة عن الجامعات الرسمية، مع الاستفادة من الفرص الطبيعية التي يوفرها قطاع التعليم والتربية والبحث العلمي عن طريق توظيف الطاقات العاملة بها بقدر الإمكان في خدمة قضايا المجتمع الإسلامي.

والواقع أن الحلول الجذرية لمشكلة البحث العلمي في العالم الإسلامي تتوقف أساسًا على تفهم الحكومات الإسلامية لمتطلبات مجتمعاتها وطبيعة رسالتها وغايتها من وجودها، وإذا كان هذا الوعي لا يزال ضعيفاً على المستوى الرسمي بحيث لا يشكل تيارًا قويًا قادرًا على ترجيح الكفة لصالح المشروع الإسلامي بدلاً من تبني المشروع العلماني ، فإن هذه الأهداف ينبغي العمل على تحقيقها والدعوة إليها بالإمكانات المتاحة من خلال اللقاءات الثقافية والمؤتمرات العلمية، وعقد الندوات، وفتح الحوار مع المسئولين عن التربية ورجال الفكر والأدب ممن لهم القدرة على التأثير، وتوظيف كل الوسائل المتاحة لإيجاد التيار الواعي الذي يستوعب أبعاد المشكلة ويساهم في التخفيف منها.

إن المعاهد الإسلامية الواعية بطبيعة المشكلة عليها أن تتحمل عبء إنجاح هذا المشروع، وهذا يتطلب من المنضوين تحت جناحها قدرًا كبيرًا من المرونة الفكرية من متابعة المستجدات المستمرة في العلوم الإنسانية، ومواكبة التطور العلمي المتجدد واستلهام أفضل الحلول لمشكلات الأمة القائمة، كما يتوقف عليهم التخطيط لإيجاد أفضل المناهج التعليمية وتوفيرها لتكون مصدرًا ومرجعًا للعاملين في مجال التربية والقائمين على رسم وتخطيط السياسة

التعليمية، بشرط أن يكونوا ممن اكتسبوا خبرة واسعة في هذا الميدان؛ لأن السلبيات القاتلة التي أصابت السياسة التعليمية في عمقها إنما كانت بسبب إجراءات ارتجالية خاطئة لم تملها الخبرة والممارسة الميدانية والمعايشة الطويلة لطرق ومناهج التربية .





الدور الحكومي في الاقتصاد من منظور إسلامي*

محمد أكرم خان**

تعريب: محيي الدين عطية***

مقدمة:

لقد شهدت السنوات الأخيرة تغيرات جوهريّة في الدور الذي تقوم به الحكومات في الاقتصاد. فمع انهزام الاشتراكية، وانتشار نزعة الفرديّة والخصخصة (Privatization) على المستوى العالمي، انبعثت جدلية جديدة، انكمش فيها الدور المباشر للحكومة، بينما ازداد دورها غير المباشر في الاقتصاد.

ومن بين الموضوعات التي كانت موضع نقاش أن الخصخصة لا تعني بالضرورة «إلغاء الحكومة»، وإنما تعني «حكومة أفضل»؛ ونتيجة لذلك انبثقت القضايا التالية:

* ما طبيعة وحدود التنظيمات الحكومية للاقتصاد ؟
* ما التغيرات البنيوية اللازمة لحماية الصالح العام ؟
* كيف يمكن للحكومة نفسها أن تنضبط ؟
* كيف يمكننا منع الحكومة من أن تتحول إلى أداة للظلم والاستبداد ؟

إنّ هذا المقال يحاول تناول هذه

(*) نشر هذا المقال باللغة الإنجليزية بعنوان: "The Role of Government in the Economy : An Islamic Perspective" في مجلة: "The American Journal of Islamic Social Sciences" التي تصدر في الولايات المتحدة الأمريكية، المجلد ١٤، العدد٢ (صيف ١٩٩٧م).

(**) ماجستير في الإدارة الصناعية من جامعة أستون بانجلترا سنة ١٩٧٠م ، مدير عام إدارة المراجعة العامة بإسلام آباد ، باكستان .

(***) دبلوم الدارسات العليا في التسويق من جامعة القاهرة سنة ١٩٦٤م ، مستشار أكاديمي بالمعهد العالمي للفكر الإسلامي بالولايات المتحدة الأمريكية .

القضايا من منظور إسلامي .

الحاجة إلى الحكومة:

إننا نحتاج إلى الحكومة لتوفير الإطار القانوني والاجتماعي لاقتصاد السوق الحر. هذا الإطار يتضمن القوانين اللازمة لتعريف وتحديد الملكية وغيرها من الحقوق، ولتنفيذ العقود، ولبيان الأنواع المختلفة لمؤسسات الأعمال، وأوضاعها القانونية. إننا نحتاج إلى الحكومة لتحديد قواعد المباراة في هذا الميدان . فمن خلال التشريعات تقوم الحكومة بدور الحكم الذي يمنع الخروج على قواعد اللعب ، إنها تمنع الغش، وتمنع بيع الأطعمة والمشروبات المغشوشة، وتحدد المواصفات القياسية ، وتحدد المتطلبات الواجب توافرها لدى من يقدمون الخدمات المهنية كالمحامين والأطباء . إننا نحتاج إلى الحكومة لخلق الظروف التي تؤمن المنافسة الحرة . ففي غياب سلطة مركزية تمتلك قوة الإلزام ، تميل الأسواق الخاصة إلى العمل بأسلوب مختلف ، قد يتصف بالقسوة في بعض الأحيان . فمؤسسات الأعمال يطيب لها أن تتواطأ - إن استطاعت - لمصلحتها الخاصة ، ضد مصالح المستهلكين ، والفقراء ، والضعفاء . كما أن العكس يمكن أن يحدث . فإن كان عدد المشترين محدودًا بينما كان عدد البائعين كبيرًا، قد يتواطأ المشترون لإلزام البائعين بما لا يريدون، وكلا الوضعين مرفوض .

مقتضيات التدخل الحكومي :

إن التدخل الحكومي في الاقتصاد له آثار ونتائج بعيدة المدى ؛ ولذلك يصبح لزامًا على الحكومة - قبل أن تتخذ قرارًا بالتدخل - أن تعي ما يعنيه هذا التدخل بالنسبة لمختلف عوامل الاقتصاد ، ففي اقتصاديات السوق الحر، يتفاعل المشترون والبائعون ، فعندما يتوجه المستهلك إلى السوق لشراء حاجة له، فإنه يعبر عن رغبته هذه من خلال قوته الشرائية ، فالرغبة في شراء سلعة دون أخرى تعني أن المستهلك لديه سلة من البدائل القابلة للممارسة ، هذه البدائل تترجم إلى عدد لا نهائي من مجموعات السلع التي يمكنه شراؤها ، وتمثل هذه البدائل التي يعبر عنها بقوته الشرائية نمطًا معينًا لتوزيع الدخول والثروات في المجتمع ، وهذا يصطحب معه منظومة من حقوق الملكية السائدة ومؤسساتها ، فعندما تتدخل الحكومة في السوق بفرض الضرائب ، أو بتنظيم قطاع الأعمال ، أو بفرض قيود معينة على

الإنتاج أو الاستهلاك ، أو بتحويل الدخول أو السلع لفئات أو لأشخاص معينين، أو لمنح حقوق ملكية ما ، فإن الحكومة بذلك تؤثر بفعالية كبيرة في حقوق التملك ، تلك الحقوق التي تنعكس على توزيع الدخول ، وبالتالي على سلة البدائل والخيارات التي يحملها كل فرد معه في طريقه إلى السوق .

إنه موقف معقد، وقرار الحكومة بالتدخل أو بعدم التدخل ، بالتنظيم أو بعدم التنظيم له آثار بعيدة المدى؛ إذ إنه يؤثر في علاقات القوى في المجتمع ، بحيث تنتهي قضية التدخل الحكومي إلى إعادة توزيع الحقوق بين أفراد المجتمع .

إن السؤال المجرد في كل موقف من المواقف هو : حقوق من ، ومصالح من، وأهداف من ، واحتياجات من ، تريد الحكومة أن تستجيب لها ؟ وحيثما تتدخل الحكومة ، فإنها تحد من حرية شخص ما ، لتعطيها لشخص آخر . ويتوقف الحكم بحسن التصرف أو بالفشل ، على الهيكل الاجتماعي الكلي، فالاقتصاد الرأسمالي الحر - على سبيل المثال - يجيب على السؤال تبعًا للضغوط السياسية أو غير السياسية التي تمارسها فئة مصلحية معينة ، بينما في المجتمع الإسلامي - على المستوى المثالي - تجيب على هذا التساؤل نظرية المصلحة العامة .

نظرية المصلحة :

المصلحة تعني حرفيًّا الخير والمنفعة، وقد استعملها الفقهاء للتعبير عن الصالح العام أو النفع الإنساني العام، وكانت الواقعة الأولى ذات الأهمية البالغة في التاريخ الإسلامي التي استعملت فيها المصلحة كقاعدة للسياسة العامة ، قرار الخليفة الثاني عمر بن الخطاب ﷺ الخاص بإدارة أرض جنوب العراق، فقد قرر عمر ﷺ -مراعاة للمصلحة العامة- ألا يوزع الأرض التي استولى عليها المسلمون في جنوب العراق بين المحاربين من الجيش الإسلامي، فقد رأى أنه إن فعل ذلك فسوف يخلق طبقة من الملاك الإقطاعيين يمتلكون مساحات واسعة من الأراضي؛ مما لا يدع مجالاً للأجيال التالية أن تمتلك شيئًا؛ لذلك قرر أن تصبح الأرض المستولى عليها ملكًا عامًّا للأمة الإسلامية ، وعلى ملاكها الأصليين أن يقوموا بزراعتها كما كانوا يفعلون قبل الفتح على أن يؤدوا عنها ضريبة سميت بالخراج . وقد اعتبر هذا القرار سابقة للفقهاء بعد ذلك

يستشهدون بها على ضرورة مراعاة الصالح العام كأساس من أسس السياسات العامة .

واستمر مفهوم المصلحة مقترنًا بهذه الصيغة الأولية ، في كتابات الفقهاء الأوائل إلى أن طوره الإمام أبو حامد الغزالي (ت: ٥٠٥هـ - ١١١١م) إلى مفهوم أكثر نضجًا . فقد نص الإمام الغزالي - ونال نصه هذا إجماعًا فيما بعد- على أن المقصد النهائي للشريعة هو تحقيق مصلحة الأمة . ثم تطور مفهوم المصلحة على يد الإمام أبي إسحاق الشاطبي (ت: ٧٩٠هـ-١٣٨٨م) [1] . وكلا الإمامين الغزالي والشاطبي ، قسم المصالح إلى ثلاث فئات: ضرورية، وحاجية، وتحسينية . وقد عنيا بالضرورية تلك المصالح التي تحفظ الدين والنفس والنسل والعقل والمال . وواجب الحكومة الأول أن تحمي هذه المصالح الضرورية بأي تكلفة كانت . أما المصالح الحاجية والتحسينية فهي تميل إلى الاختلاف والتنوع تبعًا للأحوال الاجتماعية والاقتصادية .

وتتولى الحكومة مسئولية حمايتها بعد أن تستوفي حماية المصالح الضرورية . وفي حالة التناوب ، تتم رعاية الفئات الثلاث من المصالح بتسلسلها الهرمي، الضرورية فالحاجية فالتحسينية . وقد اتفق العلماء على ضرورة أن تبذل الحكومة قصاراها لتحقيق المصالح بفئاتها الثلاث؛ لأنها تمثل الحاجات البشرية ، وكل ما يأتي بعدها فهو غلو وإسراف [2] . وهذه المصالح مترابطة ومتنامة؛ ولذلك وجبت رعايتها جميعًا . ولكي نرعى مصلحتنا في الآخرة علينا أن نأخذ مصالح الدنيا في الحسبان [3] .

وقد ناقش الشاطبي مسألة ما إذا كانت مصلحة شخص ما تؤدي إلى الإضرار بآخرين . ودفاعًا عن المصلحة، حتى عندما يترتب عليها ضرر لبعض الأفراد ، أباحها الشاطبي إذا كان عدد المستفيدين يربو على عدد المتضررين[4]؛ إذ ليس هناك مكان للبحث عن مصلحة مطلقة. والسعي وراء مصلحة خاصة لا يعد منهيًا عنه إلا إذا كان الضرر اللاحق بالآخرين

(١) Muhammad khalid Masud, "Islamic Legal Philosophy" (Islamabad: Islamic Research Institute, 1984),p.225 .

(٢) M .Umer Chapra, "Islam and the Economic Challenge. (Leicester: The Islamic Foundation, 1992),p. 284 .

(٣) Masud ,"Islamic Legal Philosophy" ,p.236 .

(٤) Ibid ., p . 281.

محققًا، فلا يكفي أن يكون متوقعا[1] . والمعيار الجوهري في اعتبار المصلحة هو أنها توفر الخير لعدد من الناس يربو على عدد من يصيبهم الضرر من جرائها [2] . أي أن هناك احتمال أن تؤدي إحدى السياسات الشرعية إلى صيغة من صيغ الضرر العام، وفي هذه الحالة يصرف النظر عن مثل هذه السياسة لصالح سياسة بديلة تكون أكثر فائدة للمجتمع؛ حيث إن الغاية النهائية للشريعة هي مصلحة المجتمع[3] .

خلق مجتمع إسلامي :

كل المجتمعات المتحضرة لديها نظام تلقيني داخل بنائها لضمان سلوك أفرادها سلوكًا مقبولاً اجتماعيًا [4] ، والمجتمع الإسلامي ليس مستثنى من هذه القاعدة. إن الحكومة الإسلامية لا يمكنها أن تظل سلبية حيال سلوكيات الناس الأخلاقية معتمدة ، إلى حد كبير ، على مسلكهم الأخلاقي الاختياري . إن القرآن الكريم يلزم الدولة الإسلامية بفرض السلوكيات اللائقة ويمنع الناس من إتيان سلوك غير لائق . والمجتمع الإسلامي مسئول عن إفراز المؤسسات التي تغرس في ذهن كل مواطن القيم الإسلامية . وعلى الناس أن يتعلموا كيف يضحون بمصالحهم الخاصة قصيرة المدى في سبيل المصلحة الأكبر للمجتمع الذي ينتمون إليه . إن الإيمان باليوم الآخر يجب أن يستقر في الأذهان حتى يلتزم كل إنسان بقواعد السلوك الاجتماعي . وعلى المجتمع ، أيضًا ، أن يخلق نظامًا تهديديًا لكل من تسول له نفسه انتهاك النمط الذي يسير عليه . بهذا فقط يستطيع المجتمع الإسلامي أن يؤمن استمراره ، وأن يحمي نفسه من أي انقضاض خارجي .

الدور التنظيمي للدولة الإسلامية :

مؤسسة الحسبة :

إن المؤسسة الإسلامية التي عرفت باسم «الحسبة» تعد مؤشرًا للدور التنظيمي للدولة الإسلامية . فعندما كانت الحضارة الإسلامية في أوجها،

---

(١) Ibid.

(٢) Ibid.,p.282

(٣) Hashim Kamali ," Fundamental Rights of the Individual : An Analysis of Haqq (Right) in Islamic Law," The American Journal of Islamic Social Sciences, 10 no. 3 (Fall 1993): p. 346 .

(٤) Hugh Stretton and Lionel Orchard . "Public Goods, Public Enterprise , and Public Choice; Theoretical Foundations of the Contemporary Attack on Government" (London: Macmillan Press, 1994), p. 30 .

كانت الدولة تقوم بتنظيم السوق. وكانت الحسبة مؤسسة حكومية في المجتمعات الإسلامية كافة حتى الفترة الاستعمارية. وكانت تقوم بوظائف ثلاث، الأولى: فرض السلوك الأخلاقي القويم ومنع الناس من إتيان تصرفات يأباها الخلق الكريم. والوظيفة الثانية: مسئولية توفير بعض الخدمات المحلية كإضاءة الطرقات وتنظيفها، ومنع الانتهاكات والتجاوزات، وحماية البيئة. أما الوظيفة الثالثة: فهي تنظيم السوق بمراقبة الموازين والمكاييل، وتنفيذ الاتفاقيات، وفرض سداد الديون على المتخلفين عن السداد، ومنع الممارسات التجارية غير المشروعة.

ومع تقدم الحضارة الغربية، قاست الحسبة، شأنها شأن الكثير من المؤسسات الإسلامية، من جراء التغييرات العنيفة التي لحقت بها وأدت إلى زوالها؛ فقد تمزقت إلى عدد من الأقسام، أو تحولت إلى مؤسسة هامشية غير فعالة داخل النظام الحكومي. وبحلول القرن التاسع عشر توزعت وظائف الحسبة على عدد من الدوائر العلمانية، وفقدت مضمونها الديني الذي اعتبر غير ذي علاقة بها، حدث ذلك في كل من إيران وتركيا ومصر والهند.

لقد نظمت إدارة الحسبة الأسواق بكفاءة عالية في بلاد المسلمين. وأدت العديد من الوظائف التي أصبحت الأجهزة المعاصرة تؤديها في الوقت الحاضر. فعلى سبيل المثال، أمنت الحسبة تدفق الموارد لإنتاج السلع والخدمات المطلوبة. لقد كان المحتسب يراقب بدقة توفر السلع الضرورية؛ حتى لا يتعرض الجمهور للأزمات. وكان المحتسب يحمي المنافسة الحرة، ويتخذ الإجراء اللازم تجاه من يحاول من رجال الأعمال أن يتواطأ ضد مصلحة الجمهور. ولم يكن يلجأ إلى التدخل في الأسعار إلا إذا ارتفعت ارتفاعًا مصطنعًا بواسطة التجار. وكان يؤمن دخول السوق والخروج منه بحرية تامة.

وفي عصرنا هذا -حيث ازداد التدخل الحكومي في الأسواق والتفاعل معها، وأصبح أكثر تعقيدًا من ذي قبل- حلت محل مؤسسة الحسبة إدارات ووكالات تنظيمية متعددة في الدول الديمقراطية الحديثة. فبدلاً من الحسبة الإسلامية التي اقتصر دورها على تنظيم الأسواق، قامت مؤسسات جديدة

تنظم الحكومة نفسها إلى جانب تنظيم الأسواق . وبذلك تصبح محاولة تطبيق صيغة الحسبة بشكلها التقليدي أمرًا مضللاً بلا جدال . بالإضافة إلى ذلك ، كانت مؤسسة الحسبة القديمة تشير إلى أن الدولة الإسلامية يجب ألا تكون غافلة عن السلوك الأخلاقي لرعاياها. وفوق ذلك ، فإن ساحات الأسواق والمكاتب الحكومية تتطلب أيضا توافر السلوكيات الأخلاقية التي بدونها تصبح الحياة المتحضرة ضربًا من المستحيل . إذًا فما الضرر في أن تشرف بعض الدوائر على تلك السلوكيات الفردية والتنظيمية ؟ إننا سوف نكون ملزمين بالتأكد من أن هذه الأجهزة لن تتحول- هي نفسها - إلى قوة وحشية مهددة، ولضمان ذلك يلزم إفراز نظام من الرقابة يوفر التوازن المناسب .

الاحتكارات :

إن أحد أحجار الزاوية في السياسة العامة للدولة الإسلامية ، منع الاحتكارات، طالما أن الحكومة ملتزمة بالمساواة في توزيع الدخول والثروات . ولكن كيف لنا أن نحدد وجود احتكار ما ؟ كما أنه ليس من الإنصاف إلغاء كافة الاحتكارات . وإنما علينا أن نقف في وجه الاحتكارات «الرديئة» فقط . ونعني بها تلك الاحتكارات التي تقيم الحواجز لمنع دخول الآخرين السوق، وذلك بواسطة سياسات التسعير والإنتاج . وهناك حالات عديدة يمكن حدوثها؛ حيث تقوم احتكارات «عادلة» و«بريئة»، فعلى سبيل المثال ، قد تقوم مؤسسة باختراع منتج ، وتظل هي المنتجة الوحيدة له لفترة زمنية معينة. وبالمثل ، قد يحدث في وقت ما أن يكون خلق المنافسة مضيعة للمصلحة؛ فقد تكون إحدى المؤسسات في وضع يمكنها من إنتاج سلعة ما بطريقة اقتصادية تفوق غيرها من المنافسين .

وأيًا كان الأمر ، فإن التنظيم الحكومي دائمًا يكون ضروريًا لحماية المستهلك من سوءات الاحتكار . إن القوانين الاقتصادية الخاصة بالاحتكار تضمن سيطرة الدولة على :

* أسعار السلع ، أو معدلات أرباح البائعين .
* مجموعة المنتجات التي على البائع أن يعرضها للبيع .
* شروط دخول سلع معينة إلى الأسواق وشروط الخروج منها .

وعلى الحكومة الإسلامية ألا تخلق

احتكارات بواسطة منح تراخيص مقصورة على شخص أو مؤسسة واحدة، وإنما عليها أن تشجع دخول المنافسين للسوق ، حتى ولو أدى ذلك إلى بعض الازدواج أو بعض التبديد . فإن السوق يقوم بتوليد كفاءته بنفسه. وحتى في القطاع العام ، على الحكومة الإسلامية أن تشجع المنافسة .

مراقبة الأسعار :

إن الحكومة الإسلامية لا تتدخل عادة في السوق ، وإنما تسمح للأسعار بأن تتحدد بحرية . وذلك تأسيسًا على السياسة التي اتبعها النبي ﷺ. فقد ارتفعت الأسعار في المدينة ذات مرة ، في حياة الرسول ﷺ ، بشكل غير طبيعي، ولجأ الناس إليه يسألونه أن يأمر بتحديد الأسعار ، ولكنه رفض ذلك معللاً بأن تحديد الأسعار قد يكون مجحفًا بالبعض، ولكن بعض العلماء ، ومن أبرزهم ابن تيمية ، قالوا بوجوب تدخل الحكومة - في الظروف غير العادية - لتحقيق المصلحة . ومن أمثلة الظروف غير العادية التواطؤ، والاكتناز، والتحديد المصطنع للإنتاج ، وتعويق دخول مؤسسات جديدة إلى الأسواق.

وتتوقف طبيعة التدخل الحكومي على الوضع الخاص القائم في السوق، فبعض طرق التدخل يكون مباشرًا ، مثل تحديد الأسعار ، والبعض الآخر منها يكون غير مباشر كالتهديد بسحب أوامر التوريد الحكومية ، وكالاحتفاظ بأسهم حاجزة (Buffer Stocks) ومنح تنازلات ضريبية لزيادة الإنتاج ، والاستيراد الحكومي المباشر ، ودفع الإنتاج في القطاع الخاص ، ومراقبة الإغراق السلعي (Dumping).

مراقبة الأجور :

إن الاهتمام الأول للدولة الإسلامية موجه إلى خير رعاياها وصالحهم . وفي ضوء هذا ، رأى بعض العلماء أنه لكي تمنع استغلال العمال ، على الدولة الإسلامية أن تسن قوانين لفرض الحد الأدنى للأجور. ورغم أن هذه الرؤية الإنسانية تبدو مقبولة ظاهريًا كوسيلة لمنع استغلال العمال ، إلا أنها تتجاهل حقيقة أن الحكومة الإسلامية تتحمل مسئولية مساوية تجاه المحافظة على حرية السوق. إن فرض حد أدنى للأجور فيه تجاهل لقضايا الإنتاجية والطلب على العمل. ومثل هذه القوانين قد يحد من المنافسة، وقد يدفع بعض المنتجين إلى هجر أعمالهم؛ مما قد يؤدي إلى تفاقم

البطالة؛ لذلك فإن الحكومة الإسلامية، فيما نرى ، عليها ألا تسن تشريعًا بفرض حدود دنيا للأجور . وإنما عوضًا عن ذلك عليها أن توفر دعمًا لذوي الدخول المحدودة من مصادر أخرى، كالزكاة ، وكالضرائب . وعلى السوق أن يحدد معدلات الأجور بنفسه .

التأميم :

هل من حق الحكومة الإسلامية أن تصادر الملكية الخاصة ؟ عادة ، لا تملك الحكومة الإسلامية هذه السلطة. فالملكية الخاصة غير قابلة للمصادرة. وليس من حق أحد مصادرتها بالقوة، بما في ذلك الدولة ذاتها . ولكن رغم ذلك يمكن للحكومة الإسلامية - استثناء من القاعدة - أن تؤمم الممتلكات الخاصة إذا تطلبت ذلك مصلحة الأمة . وهذا إن حدث فبشرط تعويض الملاك تعويضًا عادلاً [1]، وبشرط أن يمر هذا الإجراء من خلال الشورى ، ولكن السؤال الأكثر أهمية هو : هل للحكومة الإسلامية أن تؤمم الممتلكات الفردية ، خاصة وأن تجارب التأميم الماضية لم تكن ناجحة ؟

إن الإجابة العامة عن هذا السؤال هي أن الأمر يتوقف على مصلحة الأمة. فالدولة مضطرة لتأميم بعض أنواع الأعمال إذا كانت مقتنعة بأن الصالح العام أصابه الضرر منها ، أو أنه ليس محميًا في مواجهة القطاع الخاص [2] .

مراقبة النقد الأجنبي :

لا يوجد توجيه مباشر من المصادر الأولية للشريعة حول موضوع مراقبة العملة الأجنبية بواسطة السلطة الحكومية. لقد كانت مكة المكرمة والمدينة المنورة في القرن السابع مركزين تجاريين دوليين يتعامل فيهما الناس بمختلف العملات بحرية تامة . ولم يضبط رسول الله ﷺ معدلات تبادل العملات . لقد ترك التبادل خاضعًا للمعدل اليومي السائد في السوق . ومن هذا نرى أن النبي ﷺ أقر حرية سوق النقد . ولكنه ليس دليلاً حاسمًا على أن الحكومة الإسلامية ملزمة بتأييد حرية تعويم معدلات تبادل العملات . إن هذا الأمر يمكن إقراره من خلال السياق العام للأحكام التجارية الشرعية . فعلى سبيل المثال إن أحكام الشريعة لا تبيح عمليات المضاربة في العملات الأجنبية . وفي الوقت الحاضر ، يتحرك يوميًا

(١) M .N . Siddiqi ,"Islamic Theory of Ownership" , vol . 2 (Lahore: Islamic Publications, 1968), p.240.

(٢) Ibid., p . 242 .

تريليون دولار أمريكي من العملات الأجنبية عابرًا حدود الدول حول العالم، ومعظم هذه العمليات مضاربات لا تمت للتجارة بصلة [١] . إن الشريعة الإسلامية لا تبيح كسب الفوائد على الأموال . وسوف يؤدي تطبيق أحكام الشريعة إلى الحد من المضاربات . وفي إطار هذا المخطط يمكن تقرير ما إذا كانت الحكومة الإسلامية عليها أن تتدخل أو لا تتدخل في سوق النقد الأجنبي . ولكن هناك نقطة واحدة لا جدال فيها: هي أن الشريعة لا تشجع الحكومة الإسلامية على خلق فئات من المنتفعين عن طريق منحهم معاملة مميزة في حصص العملات الأجنبية . إن مثل هذه السياسة تشوه توزيع الدخول في المجتمع، وبالتالي تنتهك واحدة من القواعد الأولية للاقتصاد ، والتي نص عليها القرآن الكريم : ﴿كَيْ لاَ يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الأَغْنِيَاء مِنكُمْ﴾ (الحشر : ٧).

التعرفة الجمركية :

هل تستطيع الحكومة الإسلامية أن تفرض قيودًا على حركة التجارة ، سواء تضمنت هذه القيود رسومًا جمركية أم كانت بغير رسوم ؟ مرة أخرى ، لم تعط المصادر الأولية للشريعة توجيهًا مباشرًا في ذلك . لقد كانت التجارة حرة الحركة حتى عهد الخليفة الثاني عمر بن الخطاب ﷺ. وعندما علم بأن التجار المسلمين يتعرضون لرسوم استيراد عند نقل بضاعتهم إلى دول أخرى ، فرض رسومًا مماثلة على تجار هذه البلدان عند إدخال بضائعهم إلى الدولة الإسلامية . وقد سميت هذه الرسوم بالعشور (لأن نسبتها كانت ١٠٪ من قيمة البضاعة) . وفي وقتنا الحاضر ، حيث تفرض معظم الدول على الاستيراد رسومًا وتحدد حصصًا مختلفة ، يكون من السذاجة أن نقترح على الدولة الإسلامية فتح أبواب اقتصادها لكل بضائع العالم وخدماته. ويمكن اتخاذ القرار المناسب تبعًا للموقف الدولي وبعد تحليل وتحديد احتياجات الأمة الإسلامية .

التلوث :

على الحكومة الإسلامية أن تتعامل مع موضوع التلوث كضرر يحيق بالمجتمع لا جدال فيه . فالتلوث لا يصح التعامل معه كموضوع حقوق ملكية يمكن تسويتها بتعويض الطرف المتضرر منه . فالموقف الإسلامي هو أن المتسبب في

(١) James Tobin, " A Tax on International Currency Transactions", Human Development Report (NewDelhi: Oxford University Press, 1994), p. 70 .

الضرر يتحمل نتائجه؛ ولذلك فإن الاقتصاد الإسلامي يمكنه تبني أحد حلين :

* إجبار المتسبب في التلوث على استخدام تقنية متطورة لتقليل التلوث من المنبع . في هذه الحالة فإن المتسبب يتحمل التكلفة مباشرة .

* فرض ضريبة تلوث إذا تجاوز مستواه الحد الذي يمكن التسامح فيه .

مراقبة الإعلانات :

إن إحدى ملامح الاقتصاد الإسلامي المميزة هي أنه اقتصاد التكلفة المنخفضة؛ حيث تعتبر الحياة البسيطة فضيلة من الفضائل ، بينما يعتبر إنفاق الفرد أكثر من قدرته رذيلة مدانة . وهذا في غالب الأمر عكس ما عليه الحال في المجتمع الرأسمالي؛ حيث أصبح الإنفاق في حد ذاته فضيلة. ويرجع هذا جزئيًا إلى قصر نظر المجتمع الذي لا تتجاوز رؤيته هذه الحياة الدنيا . كما يعود إلى الطلب الذي فرضته الشركات الحديثة على الخلق، ففي المجتمعات الحديثة يخلق الطلب على السلع والخدمات عن طريق الإعلان، وأحيانًا يخلق الإعلان طلبًا لدى المستهلك باستثارة غرائزه الدنيا ، كالجنس ، والمفاخرة ، والمحاكاة ، والتظاهر الكاذب. إنه يهدف إلى التأثير على الجمهور الذي يسهل خداعه لشراء منتجات بأسعار مبالغ فيها . وكثيرًا ما يبرر الإعلان بقول: إنه يمد المستهلك بمعلومات تمكنه من اتخاذ قرار رشيد عن الخيار الأكثر كفاءة بأقل تكلفة . وقد يكون ذلك صحيحًا إلى حدٍّ ما على المستوى الجزئي . ولكن من وجهة نظر الاقتصاد الكلي ، يخلق الإعلان طلبًا كما يخلق إسرافًا وتبذيرًا؛ مما يعد خروجًا على النمط الإسلامي . إن ما يدعم الإعلان هو توافر الائتمان المستند إلى الفائدة على هيئة بطاقات الائتمان ، حيث تشعر الشركات بأنها مضطرة لخلق الطلب حتى يكتب للنظام الاستمرار . ولكن الآلية الكلية لخلق طلب على سلع غير ضرورية تعد أمرًا مكروهًا في الإسلام . إنها تضيف تكلفة غير ضرورية لبنية الأسعار، وتنتهي إلى عبء ينوء به كاهل المجتمع . وعلى الحكومة الإسلامية أن تتبنى السياسات التالية بهدف مراقبة الإعلانات وتنظيمها:

* إنشاء هيئة إشراف ورقابة على الإعلانات ، مضمونًا وشكلاً ووسائل أداء ؛ للتأكد من أنها لا تتعارض مع

القيم الإسلامية .

* تحديد سقف الإنفاق على الإعلانات بالنسبة لكل منتج، وذلك بتحديد نسبة ما ينفق على الإعلان إلى تكلفة الإنتاج (لتحقيق فائدة مزدوجة هي الحفاظ على الأسعار منخفضة ، وكبح جماح الشركات القوية اقتصاديًا من خلق حواجز تمنع الآخرين من دخول السوق) .

* فرض ضريبة على مصروفات الإعلان إذا تجاوزت حدًّا معينًا ، وهناك بديل آخر هو عدم اعتبار الإنفاق على الإعلان بعد حد معين ، أمرًا مقبولاً ضرائبيًّا .

براءات الاختراع :

إن نظام براءات الاختراع يُعْنَى بحماية حق إنتاج سلعة ما . والحكومات تمنح مثل هذه الحقوق عادة للمخترعين . ومع ذلك ، فإن هذا النظام قد يعوق المنافسة . فما الموقف الإسلامي من هذا الأمر ؟

إن موضوع براءات الاختراع يتصل اتصالاً مباشرًا بحقوق الملكية الأدبية . ورغم أن هذا الموضوع لم تتناوله بوضوح المصادر الإسلامية الأولية ، إلا أن الفقه الإسلامي بوجه عام ينظر بعين الاعتبار إلى حقوق الملكية الأدبية ويعتبرها مقدسة كحقوق الملكية الخاصة. إن الشخص الذي يمتلك فكرة ثم يستثمر جهده وماله في تطويرها له الحق في أن يجني ثمارها . وإذا لم نقم بحماية حقه، فإننا بذلك نعوق حركة الاختراع في المجتمع على المدى البعيد . ونتيجة لذلك، يصبح المجتمع متخلفًا فكريًا . كما أن عدم حماية حقوق براءات الاختراع يمكن أن يشجع المنتحلين أيضًا؛ لذلك يظهر جليًا أن منح حقوق براءات الاختراع أمر يتمشى مع الشريعة الإسلامية . ومع ذلك فإن بعض حقوق براءات الاختراع يمكن إساءة استخدامها، ومثال ذلك أن صاحب الحق قد يستخدمه لإعاقة المنافسة ، أو لخلق احتكار في سوق آخر أو غير ذلك من وسائل التآمر ضد المستهلك . فإذا أخذنا ذلك في الاعتبار ، كيف يمكننا أن نقلل من الآثار السلبية لهذا التنظيم ؟ وفيما يلي بعض المقترحات :

* عملية فحص أصالة براءة الاختراع المطلوب منحها يجب أن تكون صارمة لدرجة الاقتصار في منح هذه الحماية على الاختراعات الأصيلة التي تشكل إضافة حقيقية للعلم والتقنية .

* أن تكون فترة صلاحية هذا الحق قصيرة حتى ينتشر العلم ويستفيد من ثماره الآخرون .

* معاقبة المتحلين والمقلدين حتى نشجع المخترعين الأصليين على مواصلة الاختراع ، وبذلك يزخر السوق بمخترعات جديدة بمعدل أسرع .

* تحصيل رسوم على تجديد براءة الاختراع بمعدل متزايد لكل مرة من مرات التجديد حتى لا نشجع البراءات الخامدة .

* أن تخصص الحكومة ميزانيات أكبر للبحوث والتنمية في القطاع العام وتخصص حوافز للمخترعين . ومثل هذه الاختراعات لا تحتاج إلى براءة اختراع .

تقييد الملكية الخاصة :

في المجتمع الإسلامي ، لا يملك الأفراد حرية مطلقة في استعمال ممتلكاتهم أو في التلاعب بها ، أو في تحويلها ، أو إهلاكها . فحق التملك يأتي معه بالتزامات . من بين هذه الالتزامات ألا يضيع المالك ممتلكاته . لقد استشهد الفقهاء بالآية القرآنية : ﴿وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ الَّتِي جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ قِيَامًا﴾ (النساء : ٥) على أن السفيه الذي يبذر ممتلكاته يمنع من التصرف فيها . وقد عرف ذلك بحكم الحجر . فإذا تأكدت الحكومة من أن مالكًا ليس لديه الأهلية لاستعمال ممتلكاته بتدبر ، أو أنه يبذر فيها بوعي وإدراك ؛ فعليها - إذن - أن تحول بينه وبين استعمالها أو تحويلها للآخرين . فالحكومة الإسلامية تستطيع ، على سبيل المثال ، فرض حدود على مسحوباته من حساباته المصرفية ، أو على حقه في بيع بعض ممتلكاته . إن هذا النوع من التحفظ لا تعرفه الحكومات الرأسمالية؛ حيث حرية الفرد في التملك غير قابلة للانتهاك كلية[1] .

الاستثمار العام المباشر :

إن إحدى السياسات العامة ذات المغزى هي أن تباشر الحكومة الإسلامية الاستثمار العام حيثما يكون هناك قصور في السوق. وهذا القصور قد يكون في مجال الخدمات الاجتماعية كالصحة والتعليم، كما يكون أيضًا في المجال التجاري. ولا يوجد توجيه خاص في الشريعة الإسلامية لتأييد مثل هذه السياسة أو للنهي عنها، إلا ما يتعلق بمبدأ المصلحة العامة الذي يعتبر موجهًا لكل السياسات العامة. قد يحدث أن يحجم القطاع الخاص عن الاستثمار في

(1) Siddiqi, "Islamic Theory of Ownership", p, 166.

بعض المجالات رغم أن الناس يحتاجون الاستثمار فيها. هنا على الحكومة الإسلامية أن تأخذ المبادرة بالاستثمار في هذا المجال. وعكس ذلك صحيح أيضًا، فهناك فرص للأعمال يكون الاستثمار المطلوب لها محدودًا؛ لأن المغامرة فيها تافهة بينما الأرباح مرتفعة، مثل إقامة مستودعات للمعادن على سطح الأرض. هناك يمكن للحكومة أن تقرر عدم السماح لإتاحة هذا المورد للأفراد؛ لأنه يدر أرباحًا وفيرة يستمتع بها قلة من الناس، وبالتالي يؤدي إلى سوء توزيع للدخول .

الخصخصة :

هناك حركة عالمية متجهة نحو الخصخصة ، في مواجهة المشروعات العامة . ورغم أن سجل شركات القطاع العام - بطبيعة الحال - لا تحسد عليه ، إلا أن الاندفاع الأعمى لتبني سياسة الخصخصة ليس له ما يبرره . فالقطاع العام قد يفتقر إلى الكفاءة ، ولكن القطاع الخاص أيضًا قد يكون مقصرًا. ولذلك فإن الخصخصة تتطلب، عند إقرارها ، النظر إلى المصلحة الكلية للأمة . وفيما يلي بعض الاعتبارات في هذا الصدد :

* الخصخصة يجب ألا تؤدي إلى الاحتكار بواسطة القطاع الخاص .
* نقل الملكية يجب أن يتم بطريقة تشجع أكبر قاعدة من الملاك، ويفضل الاتجاه إلى العاملين في القطاع العام أنفسهم.
* إذا تطلبت مصلحة الأمة أن تتبنى الحكومة نظامًا للإنتاج والتسعير في القطاع الخاص عليها أن تقوم بذلك.
* بعد الخصخصة ، يجب إقامة آلية لرصد أداء القطاع الخاص وتقويمه لضمان تحقيق الأهداف التي من أجلها تمت الخصخصة في الحدود المعقولة.
* على القطاع الخاص أن يتعهد بتنمية الموارد البشرية بعد اضطلاعه بالعمل حتى لا يعاني المجتمع ككل من أزمات العمالة الفنية .
* على الشركات الخاصة التي آلت إليها شركات القطاع العام أن تلزم نفسها بتنمية عمالها وتطويرهم على المستوى الروحي والأخلاقي .

برنامج الدولة الإسلامية لإعادة توزيع الدخل :

ضمان الحد الأدنى للمعيشة : -

إن الحكومة الإسلامية تضمن الحد الأدنى للمعيشة بالنسبة لمواطنيها كافة،

بغض النظر عن أعمارهم ، أو جنسهم، أو أعراقهم ، أو ألوانهم ، أو لغاتهم، أو أديانهم ، أو طوائفهم . فالمعيار الوحيد للانتفاع بالمساعدات هو الحاجة. ومع ذلك ، فإن المسئولية الأولى عن تلبية الاحتياجات إنما تقع على الشخص نفسه، ثم على عائلته ، ثم على مجتمعه، ثم على الحكومة . لذلك فإن الحكومة توفر الضمانات وتقوم بدور الإمداد كملاذ أخير . وقد أمدتنا المصادر الشرعية الأولية بدعم مركز لهذا الالتزام الحكومي[1] . ويرى بعض الفقهاء أن توفير الحاجات الأساسية للفقراء يعد التزامًا هامًّا على الحكومة، لدرجة أن الفقير يمكنه مقاضاة الحكومة في هذا الشأن حتى يحصل على حقه[2]. أما الاحتياجات المفروض تلبيتها فهي الغذاء، والكساء ، والمأوى، والعلاج، ووسائل الانتقال بالنسبة للمدن الكبيرة. وقد أضاف بعض الفقهاء أيضًا تكاليف الزواج وسداد الديون الناتجة عن تلبية احتياجات مشروعة[3] . أما المستوى اللائق الذي تلبى به هذه الاحتياجات فيعتمد على الأحوال الاقتصادية الخاصة بكل دولة وفي كل عصر .

الدعم الحكومي للسلع والخدمات :

لا نجد تأييدًا من العلماء المسلمين لفكرة الدعم الحكومي للسلع والخدمات بصفة عامة؛ لاعتقادهم بأن مثل هذا الدعم يميل إلى تشويه عملية توزيع الدخل في المجتمع . فالدعم يفيد عادة الأغنياء ، بينما يستمر الفقراء في معاناتهم من الحرمان. إن النظام الأفضل لدعم الفقراء هو مساعدتهم من مال الزكاة ، حينذاك يصبح الفقير قادرًا على شراء ما يلزمه من سلع وخدمات من السوق تبعًا لحاجته [4].

مساعدة الفقراء :

تعد مساعدة الفقراء إحدى مهام الحكومة الإسلامية . ويمكنها أداء هذه المهمة إما عن طريق برامج إعادة توزيع الدخول ، وإما عن طريق تقوية الفقراء اقتصاديًا . وسوف نذكر فيما يلي بعض البرامج الممكن تنفيذها لمساعدة الفقراء عن طريق إعادة هيكلة اقتصاد الدولة .

الإصلاح الزراعي :

على الحكومة الإسلامية أن تتعهد بالإصلاح الزراعي حتى تمكن العمال

(١) Ibid,. P. 256.

(٢) Ziauddin Ahmad, "Islam, Poverty and Income Distribution", (Leicester : The Islamic Foundation, 1991), p.82.

(٣) Siddiqi, "Islamic Theory of Ownership" ,p. 261 .

(٤) Chapra, "Islam and the Economic Challenge", p ,292 .

الزراعيين الذين لا أرض لهم في المناطق الريفية أن يمتلكوا بعض الأصول التي تمدهم بلوازم معيشتهم . من أجل ذلك يمكنها فرض حد أعلى لمساحة الأرض التي يمتلكها الفرد وأسرته . ويمكنها نزع ملكية المساحة الزائدة عن ذلك الحد بعد تعويض مالكها تعويضًا عادلاً. كما يمكن للحكومة أيضًا أن تقرر بيع أراضي الدولة لفقراء المزارعين بأسعار عادلة تحصل منهم على مدى فترات معقولة. كما يمكن أن يصاحب هذا الإصلاح برامج معينة لإمدادهم بالآلات، والبذور ، والمبيدات الحشرية ، والأسمدة، على أساس البيع الآجل المبرأ من الفوائد[١] .

شروط الاستئجار :

تقع المسئولية الأولى في تحقيق العدالة على عاتق الحكومة الإسلامية . ولكن في معظم البلدان الإسلامية ، مازالت تنظيمات استئجار الأراضي السارية قاصرة على تحقيق المطلوب منها. وعلى الحكومة الإسلامية إعادة النظر في الممارسات الحالية الخاصة باستئجار الأراضي ، وتطويرها وإصلاحها بما يتفق مع العدالة والإنصاف .

الإصلاحات العمالية :

إن أهم جوانب الإصلاح في هذا المجال هو التعليم ، والتدريب ، ورفع مستوى الطبقة العاملة . فعلى الحكومة تشجيع برامج التدريب على المهارات في كلا القطاعين العام والخاص . كما تتضمن الإصلاحات أيضًا الهيكل القانوني للمشاركة العمالية في الأرباح ، وتمكين العمال من امتلاك أسهم في الشركات التي يعملون فيها ، بحيث تتحرك الطبقة العاملة تدريجيًا من كونها مجرد عاملة إلى كونها مالكة أيضًا للمقدرات الصناعية والتجارية .

تشجيع المشروعات الصغيرة :

على الحكومة أن تشجع إنشاء مشروعات خاصة صغيرة الحجم . ولتحقيق هذا الغرض عليها أن تستبعد كافة العوائق التي تمنع هذه المشروعات من دخول السوق ، وأن توفر لها التمويل المبرأ من الفائدة ، وأن تمدها بحوافز مالية ، وأن توفر للسوق المعلومات والخدمات المعاونة بأسعار مدعمة .

ملكية أوسع للشركات :

على الحكومة الإسلامية كسر

(١) For a detailed blueprint, see my Rural Development Through Islamic Banks, (Leicester. The Islamic Foundation, 1994).

الشركات الكبرى للاحتكار الذي تمارسه بضع عائلات قليلة . ويمكن التوصل إلى ذلك بتشجيع العمال على تملك جزء من أسهم هذه الشركات، وأن تخفف من رأس المال المتحمل للفوائد، وأن تحد من عدد الشركات التي يديرها شخص واحد. كما يمكن للحكومة أن تستصدر تشريعًا بشراء نسبة معينة من الأسهم بأموال الزكاة تحت اسم المنتفعين من الزكاة . وهؤلاء الأفراد يمكنهم أن يصبحوا ملاكًا لهذه الأسهم من خلال المجلس الذي يتولى إدارة أموال الزكاة نيابة عن المستفيدين من الفقراء . وبالتدريج يبدأ هؤلاء المستفيدون في الحصول على عوائد وكذلك في تكوين أصول بأسمائهم مباشرة . كما يمكن للحكومة أن تستصدر تشريعًا يقضي بأن نسبة معينة من أسهم شركات القطاع العام ، تحجز مستقبلاً لذوي الدخول المحدودة، كالعمال أو موظفي الدولة .

إتاحة التعليم والتدريب للفقراء :

من مسئولية الحكومة ابتكار برامج تعليمية وتدريبية لصالح الفقراء ، بخاصة هؤلاء الذين يعيشون في المناطق الريفية البعيدة . ففي غياب مثل هذه السياسة ، يظل التعليم يخدم الأغنياء ويزيدهم غنى على غناهم .

تخصيص موارد لتلبية الحاجات :

من مسئولية الحكومة ضمان تدفق الموارد في العملية الإنتاجية ثم في توزيع السلع والخدمات لتلبية حاجات المجتمع . والحاجات هنا يقصد بها الفئات الثلاث التي أشرنا إليها آنفًا ؛ الضروريات، والحاجيات ، والتحسينيات .

وعلى الحكومة أن تحول دون إنتاج أو استيراد السلع والخدمات التي لا تمت بصلة لتلبية حاجات المجتمع ، وبالإضافة إلى ذلك عليها أن تضبط هيكلها الضرائبي بحيث يقع العبء الأقل على السلع الضرورية ، والأكبر على السلع الحاجية ، وأعلى عبء تتحمله السلع التحسينية . وسوف يكون ضروريًا تحرير الموارد المرتبطة بإنتاج السلع الكمالية وسلع البذخ والافتخار . ومن الطبيعي ألا يتم ذلك بمجرد سن قانون، بل إن الحكومة تحتاج إلى رفع المستوى الأخلاقي والروحي لرعاياها. وهذا يتطلب شن حملة دعائية لتشجيع طرق الحياة البسيطة ، ولبيان اتجاه الدولة إلى نمط الحياة المتمشي مع قيم الإسلام الاجتماعية والثقافية ، معززة ذلك

بنماذج من حياة كبار القادة في الحكومة.

إعادة تشكيل القطاع التمويلي :

إن الإسلام يحرم الربا على القروض بكل أشكاله. وطالما أن الربا محرم، فعلى الحكومة الإسلامية أن تأخذ على عاتقها إعادة تشكيل القطاع التمويلي بصورة كاملة. وليس هذا مجال مناقشة الأسس البديلة للصناعة المصرفية ، ولكن يكفي: إن نقول: إن الحكومة الإسلامية يمكنها اتخاذ الخطوات التالية في هذا الصدد :

* خلق آلية تمكن أرباب البيوت ورباتها من استغلال إنتاجيتهم على أسس غير ربوية. إن مثل هذه الآلية سوف تنقذ الإنتاجية المفقودة لأرباب البيوت ورباتها. ولا توجد حاليًا أي اقتصاديات تقيس مثل هذه الخسارة .

* إنشاء إطار قانوني مناسب لمنع الربا في العمليات التمويلية .

* توفير أسس قانونية لخلق نظام بديل للنظام المصرفي والائتماني القائم .

* ضمان منع الربا عن طريق التشريعات والمؤسسات المناسبة .

* بيان رغبة الحكومة وعزمها على منع الربا بتنظيم عملياتها المحلية والعالمية على أسس غير ربوية .

* تحويل الديون القائمة إلى ديون غير ربوية .

* خلق إطار لتيسير تحويل الديون المعلقة في القطاع الخاص إلى ديون غير ربوية .

* حث المحاكم ومؤسسة الحسبة أو أي إدارة تقوم بوظائف مماثلة لها ، على التدخل والاعتراض على أي عملية مشكوك في ربويتها .

* إنشاء هيئة دائمة ذات سلطة مناسبة ، تضم اقتصاديين وعلماء وماليين لبناء قواعد لنظام تمويلي لا ربوي .

* توفير الدعم والمساندة لاقتصاديات أخرى كي تخلق لديها نظمًا لا ربوية .

* شن حملة دعائية لإشاعة نمط التمويل الإسلامي وتوجيه الناس وإرشادهم إلى أضرار التمويل الربوي .

* دعوة الشركاء التجاريين في جميع أنحاء العالم للتعامل معها على قاعدة مبرأة من الربا .

خلق نصيب حكومي في الثروة القومية :

على الحكومة الإسلامية أن تحاول إيجاد نصيب لها في الثروة الاقتصادية القومية . إن هذا الأمر ميسر بالنسبة للدول التي يمكنها أن تتحمل فرض

ضرائب وتكوين فائض في ميزانيتها . ولكن بالنسبة لدول أخرى ، يمكن الوصول إلى النتيجة ذاتها عن طريق بيعها للخامات المعدنية ، أو تأجيرها للأراضي ذات الملكية العامة ، أو بيعها بعض الأصول الثابتة . ويمكنها استثمار الأرصدة المتحصلة من هذه العمليات خلال سوق الأوراق المالية في القطاع الخاص بأي وسيلة تمويلية مشروعة . على الحكومة أن تحاول توليد الدخل عن طريق الأرباح ، أو الإيجارات ، أو بيع المعادن . هذا الدخل يمكن استخدامه لتسوية التفاوت القائم في الدخول وذلك بتحويله لصالح الفقراء والضعفاء . إن السمة المميزة لهذا الاقتراح أن الحكومة لن تقوم بإدارة ثروتها. وإنما هي فقط تمازج بين مواردها وبين مدخرات وثروة القطاع الخاص. وطالما أن القطاع الخاص له حصة، فسوف يناضل بقوة للحصول على أكبر عائد. إن الحكومة تنال حصة في الربح أو الخسارة. وهذه الفكرة ترتكز على سياسة الخليفة الثاني عمر بن الخطاب ﷺ الذي سمح بأن تبقى الأرض المستولى عليها في أيدي ملاكها الأصليين، ولكن يؤدون عنها جزءًا من عائدها إلى الحكومة . إنه التأميم المعكوس . ففي التأميم ، تعد الحكومة بأن تدفع تعويضات للملاك، وبذلك تخلق خصومًا مالية على نفسها ، فضلاً عن أنها تتعهد بإدارة الوحدات المؤممة . أما في هذه الحالة ، فإن الحكومة تخلق أصولاً ، وتتسلم نصيبًا من الدخل والإنتاجية ، كما أنها ليست مسئولة عن إدارة الأصول . وبذلك يمكن التغلب على كل نقاط النقد الموجهة إلى التأميم .

ماذا لو فشلت الحكومة ؟

حتى الآن كنا نتكلم فقط عن فشل السوق . وأن الحكومة عليها أن تتدخل إذا فشل السوق . ولكن ماذا لو فشلت الحكومة في تحقيق مصلحة المجتمع؟ إن هناك احتمالاً بأن الحكومة، رغم تدخلها في الاقتصاد ، تتصرف تصرفًا خاطئًا يفضي إلى عدم تحقيق مصلحة المجتمع ؛ لذلك علينا أن نعلم أن المنظم قد يحتاج هو نفسه إلى تنظيم .

الحاجة إلى خدمة مدنية ذات دوافع أخلاقية :

على الحكومة الإسلامية خلق خدمة مدنية ذات دوافع أخلاقية . وهذا يتطلب تغييرًا في إجراءات تجنيد الموظفين ومعايير اختيارهم . ويجب أن يتضمن

تدريب موظفي الخدمة المدنية - على كافة المستويات - محتوى أخلاقيًا منبثقًا من قواعد الشريعة. ويجب أن تكافئ الحكومة موظفيها بسخاء حتى تمكنهم من أن يعيشوا حياة كريمة . وسوف يقلل هذا من الفساد ومن سوء استخدام المال العام بواسطة الموظفين المدنيين . كما أنه سيقلل من نفقات الرقابة على سلوكياتهم . وحتى من وجهة النظر المادية الصرفة، نجد أن الأمانة أمر مطلوب، وأن اهتمام المجتمع الإسلامي في الدرجة الأولى خلق المناخ الذي يعمل فيه الموظف المدني بدافع من رغبته في خدمة الجمهور لوجه الله سبحانه وتعالى. وفي مثل هذا المجتمع لا يكون السؤال المهم هو : ما دور النمط الأخلاقي في الاقتصاد ؟ ولكن السؤال المهم هو : ما دور السوق والحكومة في مجتمع قائم على الأخلاق والأمانة والتعاون ؟

النقاء والمسئولية :

يعتبر النقاء مفهومًا مفتاحيًا في الإدارة العامة . وتتحمل الحكومة مسئولية أخلاقية ، وأحيانًا قانونية ، في جعل أدائها ظاهرًا للعيان أمام الجمهور . ولهذا الغرض يجب أن يكون عمل الحكومة نظيفًا ونقيًا. ورغم أن مفهوم النقاء في الإدارة العامة شاع مؤخرًا ، إلا أننا نجد له جذورًا في التاريخ الإسلامي المبكر . وأشهر مثال في ذلك الصدد إصرار الخليفة الثاني عمر بن الخطاب ﷺ أن تكون سيرة عماله في الأقاليم وكبار العاملين في الخدمة العامة ظاهرة للجمهور بحيث تكون قراراتهم قابلة للفحص والمراجعة من قبل عامة الناس. لقد اتخذ إجراءات صارمة تجاه من وجدهم قد أساءوا التصرف . وقد عاش الخلفاء الأولون أنفسهم حياة نقية، وجعلوها مفتوحة أمام النقد الجماهيري، كما ألزموا عمالهم بهذه المسئولية .

وفي أيامنا هذه، لكي نحمي الجمهور من تحكم القرار الحكومي وخداعه واستبداده ، يمكن الأخذ بالسياسات التالية :

* وضع الثروات والأصول المملوكة لكبار موظفي الحكومة الذين يتولون مناصب قيادية تحت المجهر .
* إخضاع عملية اتخاذ القرار بواسطة موظفي الحكومة القياديين للعلانية؛ بحيث يضيق الخناق على القوانين السرية.
* عدم السماح للموظف العام

باقتناء ممتلكات عامة إذا كان هناك تضارب في المصالح . فعلى سبيل المثال، لا يسمح لموظفي الحكومة المسئولين عن خصخصة شركات القطاع العام بشراء أصول هذه الشركات بأسمائهم أو بأسماء ذويهم .

* مراكز القوى الروتينية والدواوينية المتروك أمرها لتقدير أصحابها يجب أن يضيق عليها الخناق؛ بحيث تتقلص إلى الحد الأدنى .

* منح الجمهور الحق في الشكوى ضد موظفي الحكومة ، وكذلك الحق في حصوله على ردود على شكاواه . وبناء على ذلك ، يتحتم على كل إدارة حكومية أن تنشئ آلية مناسبة للتعامل مع شكاوى الجمهور .

* المسئولية الحكومية يجب أن تأخذ شكلاً مؤسسيًا . ويجب الحرص على استقلالية مؤسسات المحاسبة والمراجعة العليا في الدولة وعلى تقويتها .

* وبعد كل ذلك ، لا شيء يمكن أن يمنع الروتين من إساءة استخدام الموارد العامة إلا قيام المجتمع المدني الذي يحركه ضميره الأخلاقي كمصدر للقوة التعويضية الموازية .

تنظيم الريع :

في المجتمع الإسلامي، تعتبر السياسات الحكومية التي تخلق فئات نفعية ، سياسات غير مرغوبة . وهذا يتضح من المثال التالي: لقد استرد النبي ﷺ أرضًا كان قد أعطاها للصحابي أبيض بن حمال ﷺ عندما علم أن الأرض بها منجم ملح وأن امتلاك شخص واحد لها قد يضر بالصالح العام. وبالمثل ، نجد أن النبي ﷺ منح أرضًا لأحد صحابته على أمل أنه يستطيع إصلاحها، ولكنه علم بعد ذلك أنه لم يفعل ما كان يأمله منه ، فاستردها ثانية. ومن هذه الأمثلة يمكننا استنباط قواعد عامة .

أولها : أن المفهوم الإسلامي للحقوق يضع في مقابلها الواجبات ، فلا وجود لحق لا يستتبعه واجب ؛ لذلك فإن الحكومة يتحتم عليها ألا تنشئ حقًا دون أن تنص بالتفصيل على التزامات المستفيدين من هذا الحق .

وثانيها : أن المنح الحكومية يجب ألا تستهدف خلق احتكارات .

وثالثها : أن هذه المنح يجب ألا تسمح للأفراد بجني أرباح سريعة دون

استثمار جهد أو مال . ففي المثال السابق ، كان منجم الملح في الأرض المعطاة لأبيض بن حمال ﷺ على سطح الأرض بحيث لا يتطلب استخراجه جهدًا يذكر.

ورابعها : أنه في المجتمع الإسلامي لا يمتلك أي شخص - وحده - حرية منح الممتلكات للأفراد ، حتى ولو كان هذا الشخص هو رئيس الدولة ، بل إن هذا القرار من حق المجتمع كله عن طريق مبدأ الشورى[١] . فحقوق الحكومة وقادتها، بما فيهم رئيس الدولة ورئيس الوزراء ، هي ذاتها حقوق المواطن العادي . ويعد رجال الحكومة ، باعتبارهم جزءًا منها ، مجرد أمناء على الموارد العامة[٢] .

وخامسها: القواعد التي يمكن استنباطها، أن الدولة قد تخلق ريعًا لتحقيق أهداف اجتماعية عليا ، كالتصنيع أو التنمية التقنية . ويصبح تحري الريع أمرًا مكروهًا إذا لم تكن الفوائد السريعة التي يدرها لها قاعدة إنتاجية عريضة [٣].

وسادسها : أنه بالرغم مما سبق ذكره، سيظل الناس يميلون إلى الحصول على منافع من الحكومة . وعلى الحكومة أن تفرض قانونًا يضبط سلوك الموظفين العموميين ، والسياسيين، ورجال الأعمال ، ويمنعهم من التأثير على الحكومة للحصول على مثل تلك المنافع.

هل نستطيع أن نقول : إن المجتمع الإسلامي المعاصر سيكون خاليًا من الفئات النفعية ؟ إنه من التبسيط المفرط أن نفترض ذلك . فستظل هناك فئات نفعية خاصة في المجتمع . ولكن ليس من الضروري أن تتصرف هذه الفئات ضد الصالح العام في جميع الحالات . ففي بعض الأحوال ، قد يلعبون دورا إيجابيًا، بواسطة توفير معلومات عن مشكلات معينة . ففي غياب هذه الفئات ، يحتمل أن يكون العبء كبيرًا جدًا على عاتق الحكومة . فعليها أن تعرف كل شيء عن كل شخص قبل اتخاذ أي قرار . وهذا أمر لا يمكن توقعه - كما هو واضح - من حكومة تتكون من آدميين غير معصومين من الخطأ . وفئات المصالح يمكنها لعب دور إيجابي ، حيث

(١) Siddiqi, "Islamic Theory of Ownership" , p. 86 .

(٢) Ibid, pp . 87 - 88 .

(٣) K., S Jomo, " Economics of Power: Changing Horeizons" , The Pakistan Banker (July 1994) : 104.

يتسع صدر الحكومة لهم استنادًا لمبدأ المصلحة العامة . وبطبيعة الحال ، سوف يكون بعض هذه الفئات قادرًا على اصطياد بعض المنافع لصالحه، بينما البعض الآخر سيعجز عن اللحاق بالركب . ففي عالم كعالمنا يتصف بالنقص وعدم الكمال ، ليس ثمة إمكان للوصول إلى حلول مثالية. ولكن النقطة التي أحب توضيحها هنا هي أن الحكومة يجب أن تضع المصلحة في حسبانها بكل وضوح، وألا تكون موجهة بشكل كامل لتلبية مصالح فئات النفع الخاص .

إلى أي مدى يختلف هذا الاتجاه العام للسياسات الحكومية عما هو قائم في المجتمعات الرأسمالية ؟ تعتمد الإجابة إلى حد كبير على ضمير المجتمع ، ومدى استجابة الحكومة للصالح العام ، وكفاءتها في اتخاذ القرارات المناسبة ، ونوعية المعلومات التي تبنى عليها هذه القرارات .



أبحاث

نظرة نقدية للتنمية الثقافية في البلاد العربية

د. عمار الطالبي(*)

إذا أردنا أن نقرب للأذهان دور الثقافة التاريخي فإنه يمكن استعارة تشبيه مالك بن نبي لهذا الدور بالنسبة للحضارة، ذلك أن دور الثقافة يقوم بوظيفة الدم في الكائن الحي بكرياته البيضاء والحمراء التي تصون حيوية الكائن الحي وتوازنه، كما تكوّن جهازه في المقاومة الذاتية (1).

ولهذا فإن أي تفكير في مشكلة الإنسان هو في جوهره تفكير في مشكلة الحضارة ، وبمعنى آخر أن كل تفكير في مشكلة الحضارة، هو تفكير في مشكلة الثقافة ؛ ولذلك فإن مصير الإنسان رهن دائمًا بثقافته إذا اعتبرنا أن الحضارة لا تعدو أن تكون مجموعًا من القيم الثقافية المحققة في الواقع التاريخي(2) .

ولا تخفى اليوم على أنظار الدارسين للتنمية الشاملة - سواء كانوا من العرب أومن غيرهم- مكانة البعد الثقافي في أي نموذج من نماذجها المتعددة، فإذا أريد تغيير الإنسان في صورته الفردية أو الاجتماعية، فإن تغييره يكون بتغيير وسطه الثقافي وتجديده.

ونجد ثقافتنا اليوم فقدت موقعها المتميز من بين الثقافات العالمية ، و لم يتح لها النجاح في نهضتها منذ قرنين تقريبًا حينما اصطدمت بالثقافة الغربية (3) .وما تزال لم تأخذ طريقها إلى المستقبل

(*) رئيس قسم الفلسفة بجامعة قطر ، ورئيس الجامعة الإسلامية في قسنطينة بالجزائر سابقًا .

(1) مالك بن نبي ، مشكلة الثقافة ، ترجمة عبد الصبور شاهين ، دار الفكر، دمشق، ١٤٠٦هـ -١٩٨٦م ، ص ١٠٤ .

(2) المصدر نفسه ص ١٠٠ ـ ١٠١ .

(3) عبد الله عبد الدائم ، «العالم ومستقبل الثقافة العربية» ، المستقبل العربي ، مركز دراسات الوحدة العربية، (١٩٩٧/٨) ص ٣٠ .

بوضوح ، كراكب لم يكتب لـه أن يتوازن على جواده الجامح يمينًا وشمالاً .

كما نجد هويتنا الثقافية اليوم أيضًا تواجهها ثقافة إمبراطورية متسلطة لا ثقافة حضارة محاورة متفاعلة .

وإذا كان الضمير الإنساني في عصرنا هذا «يتكون على ضوء الحوادث العالمية فإن مصير أي جماعة إنسانية يتحدد جزء منه خارج حدودها الجغرافية»[1] .ولكن إذا اخترقت هذه الحدود ، وتهاوت بفعل طوفان غطرسة الثقافة الغربية واستعلائها وعدوانها على الثقافات الأخرى بما فيها الثقافة العربية الإسلامية فإن ذلك يؤدي إلى تدمير ثقافي ، وإلى منع لأي نموذج من نماذج التنمية الثقافية، إذا لم يؤد ذلك إلى تبعية ثقافية مستسلمة ، لا يمكن لها أن تتلاقح، ولا أن يتجدد دمها، كما يقع ذلك إذا كان هذا التفاعل يغذي الثقافة بعناصر جديدة تتمثلها في ذاتيتها؛ مما يزيد حركتها ونموها، والتمسك بالهوية الثقافية هو شرط الحوار بين الثقافات والأخذ والعطاء، ولكن نجد أن العلاقة الراهنة هي علاقة عدوان لا علاقة حوار وتلاقح .

بل إن الثقافة العربية الإسلامية اتخذها بعض راسمي سيناريو المستقبل عدوًّا عندما اختفىالصراع الأيديولوجي بين الغرب والاتحاد السوفياتي ، كأن الصراع شرط لوجود الولايات المتحدة ، ولعل هذا السيناريو أخذت عناصر تنفيذه تتهيأ - وإن كانت مزيفة- لتلويث العالم الثقافي ، كما لوث عالم البيئة ، فإنهم يريدون أن يوقدوا نارًا للحرب الحضارية كما أوقدوها من قبل وسمُّوها بالحرب الباردة الأيديولوجية .

مع أن واقع ثقافتنا واقع متآكل في أعقاب حضارة تكاد تنطمس معالمها يسودها طابع لا عقلاني ، وفقر مدقع في الأفكار والمناهج في إدارة التنمية الثقافية التي يمكن لها أن تحاور وأن تواجه للدفاع عن هويتها .

وليس الكتّاب والباحثون في البلاد العربية هم وحدهم الذين يخشون من الخطر الداهم ، من اجتياح الثقافة الأمريكية للعالم، بل إن أوربا نفسها أصبحت تشكو من خطر ما يمكن أن ينجر على الثقافة الأوربية من سيطرة ثقافة الصور السمعية والبصرية وما تبثه الأقمار الصناعية ، وعبّر عن ذلك وزير

(١) مالك بن نبي ، المصدر السابق، ص ١٢١ .

الثقافة في مجموعة الاتحاد الأوربي في بيانه سنة ١٩٨٨، كما يمكن القول بوجود تنافس بين الثقافة الناطقة بالإنجليزية والناطقة بالفرنسية[1] .

وأود أن أشير هنا إلى بعض الوقائع والحقائق والنتائج المؤسفة التي وصلت إليها محاولات التنمية في البلاد العربية ، حيث إنها تخلت عن مكاسب بدلاً من أن تحقق أخرى ، فإذا قرأنا مثلاً التقرير المتعلق بالتنمية البشرية الذي أصدره برنامج الأمم المتحدة الإنمائي فإننا نرى أن البلاد العربية تعتمد اعتماداً يكاد يكون كليًّا على الخبرة الأجنبية ، وتهميش الإمكانات المحلية لترسيخ التبعية، و لم تحقق الأمن الغذائي فهي تستورد نصف احتياجاتها من القمح ، ويمثل ما تستورده ٣٠٪ من إجمالي ما يسوق في التجارة الدولية [2] . وسكان البلاد العربية في إحصاء ١٩٩٣وصل إلى ٢٤٠ مليون نسمة [3] .

ويمكن القول بأن السكان الآن لا يقلون عن ٢٥٠ مليون ، وهم يمثلون ٥٪ من سكان العالم تقريبًا ، ويتراوح متوسط العمر بين ٦٠ــــ ٦٥ ، وتبلغ المساحة الإجمالية ما يقرب من ١٤ مليون كم٢، ولكن الصالح للزراعة ٤٪ منها فقط ، و ما يزرع باستمرار ٤ر.٪ من المساحة الكلية و٦ر٦٧٪ منها مدن وصحاري [4] .

أما النفط فلا يزيد عن كونه ريعًا لا إنتاجًا، وتحدد أسعاره الدول الأجنبية ، ويمكن أن تختفي أهميته في مدى غير بعيد ، وأكثر من ذلك فإن عائداته تشترى بها المواد الاستهلاكية من الدول الصناعية ، وتوضع في المصارف الأجنبية أو تصرف في شراء أسلحة لا مفعول لها.

وتزداد نسبة البطالة كل سنة ، ويبلغ عدد الطالبين للعمل من المتخرجين كل سنة حوالي ٣ر٢مليون عامل [5] ، وأدت شروط البنك الدولي وبنك النقد الدولي إلى زيادة البطالة، وذلك بتسريح العمال

---

(١) عواطف عبد الرحمن، «الإعلام العربي بين التبعية والاختراق الثقافي»، المجلة العربية للثقافة، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، ربيع الثاني ١٤١٧ هـ ـ ١٩٩٦م، ص١٩٦ .

(٢) منير الحمش ، «التحديات الاقتصادية التي يتعرض لها المواطن العربي» دراسات عربية ، ٧-٨ مايو - يونيو ١٩٩٧ ص ١٠ .

(٣) رضا عبد الجبار سلمان الشمرى ، «الأهمية الجيوبوليتيكية للقوة الاقتصادية العربية»، شئون عربية ، مارس ١٩٩٧م، ص٨٩، استنادًا إلى تقرير الأمانة العامة لجامعة الدول العربية ، والصندوق العربي للإنماء الاقتصادي والاجتماعي، وصندوق النقد العربي ، ومنظمة الأقطار العربية المصدرة للبترول في التقرير الاقتصادي العربي الموحد الذي أصدرته سنة ١٩٩٤. نشرته شركة أبو ظبي للطباعة والنشر .

(٤) المصدر نفسه .

(٥) المصدر نفسه .

والموظفين باسم الإصلاح الاقتصادي . كما أن ٩ مليون طفل عربي لا يتلقون التعليم الابتدائي . وتبلغ نسبة الأمية من ٤٢٪ في لبنان إلى ٩٠ ٪ في اليمن[١] . وفي تقرير برنامج الأمم المتحدة الإنمائي الذي رتب البلدان ترتيبًا تنازليًا في التنمية كانت الكويت في المرتبة ٥١ ومصر ١١٠ والسودان ١٥١ والصومال ١٦٥، وكان الترتيب العام من ١ــــ ١٧٣، وهذه النتائج المؤسفة لمحاولات التنمية كانت من آثار عدم كفاءة الأداء في التخطيط والتنفيذ ، ومن عدم ملاءمة النموذج التنموي للوضع الاجتماعي والهوية الثقافية، والاعتماد على الخبرة الأجنبية والتمويل الأجنبي[٢] .

وبذلك فإن التنمية عندنا هي في واقعها تنمية للضياع[٣] وللتخلف .

ويرى الدارسون للتنمية العربية أنها لا تمثل أي نموذج حقيقي من النماذج التنموية، سواء كان قوميًا أو طبقيًا أو جماعيًا[٤] وأن النموذج المقترح الذي يقوم على تلبية الحاجات الضرورية المادية والمعنوية لم يؤدّ إلى تحقيق الغاية منه لا في مستوى الصحة ولا التعليم ولا في توفير المواد الغذائية ، والمياه الصالحة للشرب ، والإسكان .

أما توفير الشروط المعنوية مثل المشاركة السياسية والحرية والعدالة الاجتماعية ، ومحو الأمية ، والأمن ، والتعبير عن الرأي ، والتعددية فإنها في مستوى دون الحاجات المادية، فكيف تتحقق التنمية إذا غابت المشاركة الشعبية والحرية وازدادت نسبة الأمية ؟

واكتشف بعض الدارسين في فحص نماذج التنمية في البلاد العربية أن المتغير الحاسم الرئيسي فيها هو البعد الدولي أو العامل الخارجي خبرة وتمويلاً أحيانًا كثيرة بسبب غياب المؤسسات أو عدم فعاليتها وضعفها[٥] كما أن القيادات السياسية لم تتغير ثقافتها؛ مما يمكنها من التأثير الفعال في تحريك هذا النموذج التنموي أو ذاك ، كما لم تتغير ثقافة الجمهور التي لم تتخلص من العناصر التي تثقل كاهلها عن الحركة النامية .

---

(١) المصدر نفسه .

(٢) للاستزادة من نتائج التنمية في البلاد العربية يحسن الرجوع إلى المصدر السابق لأهميته .

(٣) كتب الدكتور علي الكواري كتابًا بهذا العنوان .

(٤) حامد ربيع ، « الظاهرة الإنمائية والواقع العربي » ، الندوة الثانية لمشكلات الإنماء في الوطن العربي (البعد الثقافي)، معهد البحوث والدراسات العربية ، بغداد٩ مايو ١٩٨٤، ص ٨٤.

(٥) عبد المنعم علي الحسني ، «الثقافة والتنمية : المتغير الثقافي في التنمية العربية » شئون عربية ، مارس ١٩٩٧، ص ٨٤ ـ ٨٧ .

واقترح بعض الدارسين للتنمية في البلاد العربية فكرة «الاعتماد على الذات» وتمكين الفرد في المجتمع العربي من أن يقوم بدوره في التنمية، وعدم الاستسلام للإستراتيجيات الغربية في التخطيط والتنفيذ والخبرة، كما أكدوا دور الهوية الثقافية[1] المستقلة، بحيث تقع حركة التنمية في إطارها، وفي نطاق رموزها الحية وبمشاركة شعبية يمكن لها أن تحدث تغييرًا جذريًا في الحياة الاجتماعية وفي ديناميكيتها، وأن يشترك في ذلك قادة السياسة وقادة الثقافة كل في مجاله[2]. وليس معنى هذه الاستقلالية التقوقع في الذات وقطع الصلة بالعالم الخارجي والتعاون المتبادل العادل المتكافئ، ولا يجدي رفض الثقافات الأخرى والتنكر لها أو تجاهلها في عصرنا هذا.

وقد يسأل سائل: لماذا يبدو «إقلاع» البلاد العربية والإسلامية بطيئًا في حركته للنهضة والحداثة إذا قارناها ببعض البلاد كاليابان أو الصين، والتي يمكن القول بإنهما كانتا متأخرتين عنها كثيرًا.

يرى مالك بن نبي أن الذين فسروا هذا أرجعوه إلى نوعين من المعوقات: «فالمدافعون عن الاستعمار يرجعون إلى الإسلام سبب تباطؤ الإقلاع وتأخيره، وأما حاملو لواء النظرية القومية فيعزونه إلى الاستعمار، وفي كلتا النظريتين خطأ جسيم»[3]. فالذي يحمّل الإسلام المسئولية يتجاهل حقيقة واضحة صارخة وهي مسئولية الاستعمار عن نصيب كبير فيما يسود العالم الإسلامي اليوم من فوضى، أما من يحمّل الاستعمار المسئولية كلها فهو يخفي سياسة التملق، لتخدير الشعوب وإلهائها عن مسئولياتها، كما يتجاهل أصحاب التفسير الأول حقيقة تاريخية دامغة أيضًا وهي دور الإسلام في بناء حضارة من أعظم حضارات العالم، ويتجاهل التفسير الثاني كذلك أن البلاد التي لم يدخلها الاستعمار أكثر تخلفًا من البلاد التي استعمرت[4].

(١) نادر فرجاني «عن غياب التنمية في الوطن العربي» الندوة الثانية لمشكلات الإنماء في الوطن العربي، المصدر السابق ص ٢٣. عبد المنعم على الحسني، مصدر سابق ص ٨٤.
(٢) دارم البصّام، «حول مفاهيم المؤشرات الاجتماعية لقياس الإنجاز في جهود التنمية العربية» ندوة تطبيق المؤشرات الاجتماعية والاقتصادية على التخطيط للتنمية في الوطن العربي، تونس، يوليو ١٩٨٣، نشرها معهد الدراسات والبحوث العربية، بغداد١٩٨٧، ص ٣٧.
(٣) مالك بن نبي «مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي»، مكتبة عمّار، القاهرة، ١٣٩١هـ / ١٩٧١م، ص ٩٧.
(٤) وضرب مثلا باليمن، المصدر السابق ص ٩٨.

ويرى أن التفسير الصحيح هو أن العالم الإسلامي لم «يخطط» لعصر نهضته «التخطيط المدروس الذي يأخذ في الاعتبار جميع عناصر الفرقة والإعاقة الموجودة فيه»[١] فسارت حركة المجتمع بعيدة عن المعايير الفعالة ، وفي فوضى فكرية؛ فوقع تبديد في الوسائل وضياع في الوقت ، وانحرافات كثيرة ناشئة عن «عدم تماسك الأفكار، وطغيان الأشياء أو الأشخاص»[٢] ؛ لأن عالم الثقافة كما يرى عالم ينطوي على جدلية بين عناصر ثلاثة : الأفكار، الأشياء، الأشخاص. فإذا طغت الأشياء تصبح الأحكام «شيئية» تقاس كل الأمور بمقاييسها ، وهذا يؤدي إلى تبذير في الإمكانات وتبديدها ، فيقوّم الكتاب مثلاً بعدد صفحاته ، وقيمة الموظف بعدد التليفونات وأجهزة التكييف في مكتبه ، وتجسم الأفكار في أشخاص ليسوا أهلاً لها ، «فالزعيم الأوحد» و«الشيء الوحيد» من نتائج هذه العقلية «الشيئية»، وجسمانية الفكرة في شخص وحيد «الأمر الذي يؤدي إلى أخطار» وبذلك يتمكن صاحب الصراع الفكري أن يقاوم الفكرة بوثنها، وتحدث خدع سياسية كثيرة تستغل فيها أشخاص الساسة وأشخاص الثقافة أحيانًا ، وهذا ما أدّى أيضًا ببعض المثقفين في بلادنا إلى أن اختاروا أن يدوروا في فلك بعض الساسة بدل أن يخدموا الأفكار المستقلة. كأنهم لا يعترفون بقيمة الأفكار الاجتماعية[٣] ، وقد يطغى عنصر الفكر في الجدلية الثقافية فتصبح الأفكار شطحات لا صلة لها بالواقع ، وقد يعزو المسئول السياسي التخلف إلى نقص في الأشياء . إذ قد تتوفر الأشياء ولا يقع نهوض ولا تنمية، كما في تجربة إندونيسيا التي خطط لها خبير ألماني أنقذ بلاده ، ولكنه عجز في إنجاح مشروعه لغفلته عن المعادلة الاجتماعية في إندونيسيا التي تختلف عن النسيج الاجتماعي في مجتمعه هو ، فنظر إلى الأمور بمنظاره الخاص به ؛ ولذلك نجد مالك بن نبي لا يمل من تكرار مقولته الصريحة : «إن الأمر ليس أمر موارد، وإنما أمر مناهج، أي أفكار»[٤] وأن الأزمة في العالم الإسلامي ليست أزمة في الوسائل بقدر ما هي أزمة في الأفكار ،

(١) المصدر السابق، ص٩٨ .
(٢) المصدر السابق، ص٩٨ .
(٣) المصدر السابق، ص١٠٦ .
(٤) المصدر نفسه، ص١٤٩ .

وما لم تدرك هذه الحقيقة فإن الداء يبقى عضالا[1].

ولاحظ ظاهرة في النفسية الاجتماعية للمجتمع العربي الإسلامي وهي هذا الاستعداد لأن تؤسس المفاهيم والآراء في عالم الأشخاص لا في عالم الأفكار، فلكي تأخذ الفكرة طريقها فإنها تعتمد على شخص أو شيء، وضرب لذلك مثلاً بمناداة المصريين بأن «الحماية مع زغلول خير من الاستقلال مع عدلي باشا». وأنه إذا قال شيطان ما: إن ٢x٢=٤ كذبوه، وإذا قال أحد «الموثوق بهم» عندهم: إن ٢x٢=٥ صدقوه، وهذا الطغيان للشخص الذي يسيطر على عقولنا يختفى إذا ما بسطت الأفكار سلطانها في عالمنا الثقافي[2] وصفيت تركة التراث لنفي العناصر الميتة واستعمال العناصر الحية في حركة التنمية.

أما اليابان الذي عاصرت نهضته فجر النهضة في العالم الإسلامي فإن سرعة التنمية يرجع جزئيًا إلى تركيز اليابان على النشاط العملي، فالعقلية اليابانية في أغلب أحوالها لا تتفق مع التفكير المجرد، وإنما تهتم بالدرجة الأولى بالأشياء المحسوسة؛ ولذلك نرى في الثقافة اليابانية تفوقًا واضحًا في الفنون الجميلة وفنون التقنية[3]، ولا يعدو التفكير المجرد عند اليابانيين أن يكون لونًا من التصوف يرضى حب تطلعهم الذهنى، وتقوم هذه العقلية اليابانية العملية أيضًا على سرعة التكيف مع وجهة النظر الأجنبية عنها لا على مجرد قبولها، وهذا التكيّف عملي في طبيعته، ويدخل ضمن الحياة اليابانية هذا أو ذاك من العناصر الثقافية الأجنبية بسهولة، وليس ذلك تكيّفًا ذهنيًا مجردًا[4] -كما قلنا- إذ إن هذه العقلية ذات اتجاه انسجامي وتآلف وتسامح واضح جدًّا مع أي عنصر ثقافي أجنبي، ومع الطبيعة أيضًا، معنى هذا أن العقلية اليابانية هي أكثر العقليات تفتحًا على العالم الخارجي وترحيبًا بالأفكار والمثل التي تأتي من مصادر ثقافية أجنبية، وتأخذ بها بسهولة وليس لها من نزعة دقماطيقية تقاوم وتدفع بصورة

(١) مالك بن نبي، مشكلة الثقافة، مصدر سابق، ص١١٧ .
(٢) مشكلة الأفكار، ص١٦٤ .
(٣) Yukawa Hideki, "Modern Trenol of Western Civilization and Cultural Peculiarities in Japan, in the Japanese Mind, University of Hawaii Press, Hnolulu, 1967, p.56.
(٤) Ibid, p.295.

عـميـاء[١]؛ ولذلك فإن الثقافة التقليدية في هذا المجتمع تسـاعد على عملية الانتقال من القديم إلى الحديث، فتقوم عمليـة التحديث مع الحفـاظ على الخصائص التقليدية في الأسرة والزواج وغير ذلك[٢]، فليست كل الثقافات التقليديـة معوقـة ، ولا كل عناصرها معرقلة . نجد كثيرًا من العناصر الحية في الثقافة العربيـة الإسلامية تسـاعد على الحركة في التاريخ إذا ما أعيدت إليها الفعالية ، واتصلت بها النفوس وتفاعلت معها ، وبذلك لا يصح القول بضرورة تبني الثقافة الغربيـة في أي عملية تنموية أو النصح بـالتخلي عن كل عنـاصر الثقافة التقليدية .

من أهم العناصر التي ساعدت اليابان في التحديث أن ثقـافتهم تقـدم الواجب على الحق، وبلغـة الاقتصاد الإنتاج مقدم على الاسـتهلاك ، والميـل إلى التوازن والانسجام بين الأشياء، وكذلك التركيز على الجماعـة أكثر من التركيز على الفـرد، والـولاء للجماعـة والـتراتب الهرمـي؛ ممـا أدى إلى قـوة الدولـة والإخـلاص لهـا إخلاصًـا يكـاد يكون مطلقًا[٣] ، والولاء للواجب أمر في غاية الأهمية في حركة التاريخ .

أما الصين فإن تفسير نهضته يمكن أن نسـتعمل فيـه منهـج التحليل السوسـيولوجي الجديد الـذي لا يتخذ المجتمع الكلي وحدة للتحليل كما فعل علمـاء المجتمع التقليديون ، وإنما يتخذ أنماط الحياة المتعددة داخل المجتمع الواحد وحـدة للتحليـل ، كمـا فعل أصحـاب نظريـة الثقافـة[٤] . فدراسـة الثقافـة السياسية مثـلاً ، كانت تتم على أساس قومـي، لكنهـا تقوم الآن على أسـاس الثقافـات السياسية الفرعية داخل المجتمع الواحد ، فكـان التنافس في الصـين بين ثقـافتين: ثقافة كونفوشيوسـية نخبوية تدرجيـة تعلي من شـأن السلطة القائمة وتواليهـا ، وثقافة شعبية تحررية مساواتية تميـل إلى التمرد وتمجده وتؤمن بالتغيير الاجتماعي والاقتصادي، مع تفاؤل كبير يدفعها إلى الحركة لتحقيقه ، رافعة راية المسـاواة ، فحرك ماوتسـى تونج هذا الاتجـاه، فـاحتقر التعليم الرسمي

(١) ibid, p.294.

(٢) عبد المنعم على الحسني ، الثقافة والتنمية، مصدر سابق ص ٧٩.

(٣) The Japanese Mind, p.297.

(٤) Michael Thompson, Richard Ellis, Aaron Wildavsky, West View Press, Boulder, San Fransisco, USA and Oxford UK, 1990
وقد ترجم هذا الكتاب ونشر في سلسلة عالم المعرفة ، الكويت، يوليو ١٩٩٧.

والمؤسسات وغرور من يظن في نفسه أنه أفضل عقلاً وخلقًا ، بخلاف الاتجاه الآخر الذي يؤكد المؤسسات لتشكيل السلوك وضبط العواطف، وإن كانا يشتركان في أولوية الجماعة على الفرد، ويؤكدان جميعًا التضحية من أجل الجماعة [1] ، وعندما حاول الحرس الأحمر لماوتسي تونج تدمير المؤسسات باسم الثورة الثقافية أدى ذلك إلى الانهيار الاقتصادي ، وهذا الانهيار مهّد لظهور الثقافة التدرجية وإكسابها قوة سياسية[2] وإلى ظهور لون من الفردية بدلاً من الغلو في المساواة الذي لم يحقق ما يترقبه أنصاره من الوعود .

والعكس يقال في الاتحاد السوفياتي الذي كانت العلاقات الاجتماعية فيه هرمية متسلطة؛ مما أدى إلى انتشار النزعة الاستسلامية القدرية ، ونظر الناس إلى السياسة نظرة رعب بحيث يجب تجنبها، وأصبحت الاشتراكية سلطوية لا اشتراكية مساواتية؛ لأن السلطة إذا لم تواجهها تحديات تنافسها، فإنها تصبح جامدة ، وإذا كثرت الأخطاء وتراكمت دون مواجهة تعدل من سلوكها ، فإن الهزيمة والانهيار هما النتيجة المنطقية في واقع الأمر ، بالرغم من وجود طوباوية شيوعية مستقبلية تسند الحزب الشيوعي في هرميته واستبداده ، ولعل ذلك هو مكمن السقوط .

ولما اختفى شخص ماوتسي تونج وهو شخصية قلقة يخاف باستمرار من الخيانة ، اختفت ظاهرة القلق المستمر من الأعداء[3] ، وحصل بعد ذلك شيء من التوازن الخفي بين الثقافات الفرعية للحضارة الصينية .

وهذا التفسير على أساس التنافس بين عدة أنماط من الحياة داخل المجتمع هو الذي يفسر التغير الاجتماعي ويفسر الاستقرار أيضًا عندما تتوازن ، فإن الأمة تتكون من ثقافات سياسية -مثلاً- متنافسة لا من اتجاه واحد نحو السلطة .

إن إعطاء الأولوية في التنمية للعناصر المادية والمؤسسات أضر بعملية التنمية في بلادنا؛ لأن العنصر البشرى هو الذي يتحكم في العنصر الاقتصادي أو غيره، وإهمال العنصر الثقافي أدى إلى فشل واضح يعترف به الآن في الأوساط

(١) نظرية الثقافة، ص٣٦٤.
(٢) المصدر نفسه، ص١٦٢.
(٣) المصدر نفسه، ص٣٦٨.

السياسية نفسها وفي الأوساط الاقتصادية المعنية بالتنمية في البلدان العربية .

وأصبحت الثقافة غاية التنمية ووسيلتها منذ مؤتمر المكسيك سنة ١٩٨٢م ؛ لأن النمو الإنساني ليس مساويًا للاقتصاد ، وأعتقد أنه قد انتهت النظرة إلى الاقتصاد على أنه الغاية ، وأن الثقافة هي وسيلة له وخادمة ، وإنما الاقتصاد عامل من عوامل التنمية في تصورها الشامل ، ونحن قد عشنا اتجاهات ثقافية تنموية متعارضة ينفي بعضها بعضًا، فالثقافة العربية والأوربية والأمريكية والاشتراكية يقهر بعضها بعضًا، ولا يجد له سبيلاً للتحقيق لا بالقوة السلطوية والفرض ولا بالدعوة والتبشير؛ ولذلك بقي مجتمعنا مجتمعًا واقفًا، تخلى عن السلطة واستسلم لمصيره القدري، أو دخل في عملية انتحار في أعقاب قهر أيديولوجي اشتراكي أو قومي أو رأسمالي، وغالبًا ما تكون نخبة معينة هي التي تغني وترقص في مسرح يخلو من جمهور، وإذا فرضت على جمهور فإنه يرفضها ولا ينقاد لها أو يتفاعل معها تفاعلاً حقيقيًا ؛ لانعدام الثقة بين المحكوم والحاكم النخبوي السياسي أو الثقافي الذي يدور في فلك أيديولوجية لا صلة لها بالجمهور ، ولا تخاطبه خطابًا يتجاوب معه .

والنخب هذه بعضها منبهر بالثقافة الغربية، وبعضها الآخر بالثقافة الاشتراكية، وينزع إلى النقل الحرفي في أغلب الأحيان لمؤسساتها الإدارية والسياسية والمالية والتربوية ، ويروج لذلك؛ مما أدى إلى عجز النخبة العربية عن أن تصوغ مشروعًا ثقافيًا مستقلاً[1] ومتفاعلاً في الوقت نفسه مع الثقافات المعاصرة تفاعلاً ذكيًا، وهذه التبعية حقيقية، وليست مجرد تهمة لا أصل لها كما يدعى بعض أنصارها . بل أزعم أن بعض هؤلاء النخب نقلت بعض المناهج الجاهزة، وبها شوهت الثقافة العربية الإسلامية تشويهًا واضحًا، وطبقت هذه المناهج تطبيقًا آليًا، فيزعم بعضهم في قراءاته للفلسفة الإسلامية أن الفارابي كان ماديًا في فلسفته، وأن ابن رشد أيضًا كان ماديًا، وأن ابن خلدون أيضًا، وهكذا بإسقاط مقولات معاصرة وأيديولوجيات حديثة على تاريخ الأفكار والثقافة في حضارتنا ، وهذا

(١) عواطف عبد الرحمن، الإعلام العربي، مصدر سابق، ص١٩٦-١٩٧ .

لون من التخريب من الداخل ، والتشويه الذي ينبغي تطهير ثقافتنا من أضراره .

وأما المثقف المستقل الذي يجدد ويفكر في إطار ثقافته الأصلية فإنك تجده على الهامش لا ناصر له سوى التاريخ الذي يأتي من بعده ، ولا ينفي هذا وجود المثقفين السلبيين القدريين أو المناصرين الخادمين للسلطة خدمة انتفاعية .

ومن عوامل ضعف التنمية هجرة عقول متميزة وأموال كبيرة ، وعمال ذوي طاقة إلى خارج ، وهي كلها كفاءات تجد مساعدة من شركات أجنبية تسهل لهم الهجرة ، والسياسة الأمريكية في هذا واضحة في مساعدتها وتشجيعها للشركات في هذا المضمار ، وهذه كلها عناصر سلبية في التنمية عندنا.

ولا ننسى القهر الأيديولوجي في مقاومته للدين في بعض البلدان العربية قهرًا ومتابعة تسلطية وإبعادًا أدى إلى تولد عنف شديد دموى انفجر بصورة في غاية الشناعة والدمار الذي يمكن أن يفتت المجتمع إلى شظايا يصعب التئامها، وهذا الانفجار اندلع بعد تراكم استبدادي أيديولوجي مس المجتمع في عقيدته التي كانت حصنه وسلاحه في المقاومة في فترة تاريخية ليست بالقصيرة، فتن فيها في صميم ثقافته وذاتيته ؛ مما أكسبه حساسية خاصة في هذا المجال ، بالإضافة إلى منع التعددية السياسية ، ورفض الآخر أو إلغائه ، والنظر إليه نظرة خيانة للثورة .

وزاد الطين بلة قصور الذهنية النخبوية عن إدراك الواقع والاستغراق في أيديولوجيات ليس لها صلة بالمجتمع وتاريخه وثقافته ؛ مما يولد الرفض ، ويوقف الإبداع، وبعض النخب موغلة في محاولة التنظير من خلال الكتب والأيديولوجيات؛ مما يجعل غمامة كثيفة على أعينهم ، فلا يبصرون الواقع ولا الممارسات الحقيقية التي يمكن أن تغير هذا الواقع إلى ما هو أفضل ،.ولا يوجد ربط واضح بين الغايات والوسائل ، إن نهضة ثقافة ما لا يكون إلا بنقد جذري لمقولاتها وتراثها وبنائها من جديد من داخلها بعقول وأيدي أبنائها ، ولا يكون تجديدها بالتلقين الخارجي ولا بالانفصام بينها وبين العناصر الجديدة ، فالجديد ما لم يندمج ويتحول كعملية التمثيل في الهضم إلى جزء عضوى من الهوية الثقافية فإنه لا أثر له في تنمية

الثقافة وتجديدها إن لم يكن ذلك عامل تعويق ، خذ مثلاً ازدواج اللغة الذي قد يكون على مستوى النخبة والجامعات كما في مصر ، وقد يتجاوز ذلك إلى مستوى الحياة اليومية كما في الجزائر، أي أن ازدواج اللغة أصبح عميقًا جمع بين القمة والقاعدة، كما يقول مالك بن نبي «فلم يعد في البلد الواحد «نخبتان» فحسب وإنما مجتمعان متراكبان ، أحدهما يمثل البلد التقليدي والتاريخي، والثاني يريد أن يصنع تاريخه مبتدئًا من الصفر»[1]؛ ولذلك نتائج ضارة جدًّا، فالأفكار لدى النخبة الأولى لا تتعايش مع الأفكار لدى الثانية ، وهما يتحدثان بلغتين مختلفتين ، وقد يصل ذلك إلى المذياع والصحافة والكتب المدرسية ، فلا الطائفة التقليدية استطاعت أن تعيد روح الحياة المتحركة للثقافة والمجتمع؛ لفقدان الصلة الحقيقية مع نماذج ثقافتها المثالية الأصلية المطبوعة، ولا الثانية تمكنت من توثيق الصلة المجددة مع الحضارة الغربية لعدم توفر الفهم الحقيقي الدقيق لروح هذه الحضارة العملية ، وهذا الفقدان للأفكار الصحيحة من جهة والافتقار إلى الأفكار الفعالة من جهة أخرى أديا إلى التوقف ، ومنذ استقلال الجزائر أصبح المجتمع يتألف من طائفتين متعارضتين تعارضًا واضحًا في القمة ، ومن مجتمعين متراكبين في القاعدة ، وخاصة المدن[2] ؛ ولذلك كان تعريب أدوات الثقافة في التعليم والإدارة معركة حقيقية ، وأصبحت نتائج هذه الظاهرة - فيما يقول مالك بن نبي - تتخذ طابعًا فريدًا في الواقع اليومي، ربما لا يوجد في أي بلد آخر، فلنجعل نتائج هذه الظاهرة في عمودين :

النخبة التقليدية

- أفكار مجتمع ما بعد التحضر.
- أفكار مشوشة كأنها على أسطوانة مطموسة لا توجد عليها دوافع إبداعية.
- العاطفة هي التي تسيطر على الواقع في غموض لا تترجم إلى مخطط أو خريطة .
- الشكل الذاتي الأدبي المخدر الذي يفرض عاداته وآراءه وخرافاته على أنها تقاليد صحيحة .
- فكرة فقدت إشراقها الاجتماعي .
- الركود والسكون .

النخبة الحديثة

(١) مشكلة الأفكار، ص١٩٠ .

(٢) المصدر السابق، ص ١٨٨، ١٩٢ .

- الأفكار الموضوعة التي لا تعبر عن شيء واضح مثل الأسطوانة التي عليها أنغام مشتتة عن أفكارها المطبوعة على أسطوانة أخرى في عالم ثقافي آخر، عاجزة عن توفير وسائل عملية فعالة.

- أفكار تخلط بين الحركة الوجودية -مثلاً- التي تعبر عن أعقاب حضارة وبين المجهود الفكري الذي يجب أن يكون نقطة انطلاق الحضارة.

- الشكل شبه الموضوعي وشبه العلمي.

- ادعاء الثورية التي لا تثور إلا على أصدق القيم.

- فكرة لها إشراق قاتل.

- الحركة المزيفة والفوضى الصارخة [1].

هكذا يمكن تعديد نتائج أخرى من هذه الظاهرة وأهمها الذبذبة، وعدم السير في طريق الحضارة، وقد يتوقع من هذا الازدواج أن يكون بمثابة المفجر أو الملقح الذي يعيد الحركة إلى الدم الثقافي، أما في الجزائر فإنه أصبح بمثابة «الديناميت» الذي إن لم ينسف كل شيء فقد أحدث صدوعًا عميقة وأدى إلى ظهور فئتين في الصفوة المتعلمة وبروز عالم ثقافي مزيف، لا تستطيع فيه فكرة أن تنهض على قدر من الثقة في نفسها لتقود المجتمع إلى مستقبله المشرق؛ لأن الفئة الأولى عجزت عن أن تربطه من جديد بأصوله، كما لم تستطع الثانية أن تفيده من الغرب، إن لم تكن طابورًا خامسًا لإحدى الثقافات الأجنبية أي لإحدى سياساتها[2]، أو فئة تختار الماركسية أو التروتسكية وتضع على وجهها دهنًا صينيًا لتحوز إعجاب المتفرجين، أو ممن يسلم القلعة للمهاجمين كجيش خائن[3].

ومن مظاهر الثقافة الميتة، ما يمكن تسميته بالثقافة الحرفية أو اللفظية التي لا تحمل أية فكرة واضحة سوى صور لفظية إنشائية، تلاحظها في كثير مما يكتب ويخطب به في المحافل، فلا تكون الكلمة المقدسة فعالة، وإنما هي ثرثرة، وهذا يؤدي إلى العدم لا إلى واقع، سواء كان ذلك في صور بيانية بلاغية أو في مداد يسود صفحات ورقية كثيرة. فالمثقف هو الذي يحترم الكلمة فيحدث بها تأثيرًا وصدى، فيكون من صانعي

(١) المصدر نفسه ص ١٩٣- ١٩٤.
(٢) المصدر نفسه ص ٢٠٤.
(٣) المصدر نفسه ص ١٤٣.

الأفكار ، لا من مرصفي الألفاظ .

أما إذا عدنا إلى وسائل الإعلام ودورها في تنمية الثقافات فإننا نرى ضجيجًا في صورة السمعى البصرى؛ مما يؤدي إلى هزال المعرفة السريعة الاسترضائية ، وسطحية واضحة تصنعها ثقافة السمعى البصرى في إعلامنا، فترى أخبارًا مجزأة بلا تحليل ، وتسمع دعاية واسعة للبضائع الاستهلاكية لصنع حاجات في النفوس ، وترسيخ ثقافة استهلاكية تواكلية شرهة لإبراز المكانة الاجتماعية المزيفة ، كما يغلب على الصحافة الطابع الإقناعي الانفعالي الدعائي التقليدي ، وتستعمل الإثارة والمبالغات التافهة، وتخلو غالبًا من التحليل والتفسير والنقد ، وتبث هذه الوسائل من قنوات فضائية وغيرها الإنتاج الترفيهي الاستهلاكي مما لا يبعث همة ، ولا يوقظ وعيًا .

مع أن وسائل الإعلام ذات رسالة ثقافية تربوية تعمل في سبيل بث الوعي الحقيقي لعامة الناس لا لتزييف هذا الوعي ، والعمل على غيابه ، فهذه الأدوات الفعالة لا تستغل في المجال التربوي إلا جزئيًّا وبضآلة وضحالة . بالإضافة إلى سيطرة النظم السياسية على الإعلام؛ مما جعله أحادي الخطاب يخدم قيادة زعيم ملهم أوحد ، وتجعله يأخذ مكانة القانون ، وتصفه بقدرات فائقة تغني وحدها عن حركة المجتمع وسيادة القانون، كما تخدم سياسة التبرير والتسويغ ، وبذلك يهمش الجانب الثقافي الحقيقي، ويغيب الوعي عن الجمهور ، فيقف خارج حركة التاريخ، ويتصور الهزائم الكبرى انتصارات عظمى .

أما عملية فرض أفكار وقيم الثقافة الأجنبية وإعادة إنتاجها وبثها فهو أمر واضح ، وكذلك الاعتماد الذي يكاد يكون تامًّا على وكالات الأنباء الخارجية التي تصنع الأخبار وتوجهها، فتسرع وسائلنا إلى ترجمتها حرفيًّا غالبًا وإلى بثها دون تأمل ولا نقد، وأحيانًا تكون مضادة لمصالحنا مضادة لا تخفى.

في حين أن الإعلام أداة ذات حدين يمكن استغلالها للتنمية الثقافية ، ومواجهة هذا الفيض من الثقافة الاستهلاكية التي تتدفق من كل مكان ، ومن كل اتجاه ، ولكن نرى في الساحة الثقافية عندنا من يغلو في إضفاء السيطرة الكاملة الماحقة الساحقة للإعلام الغربى وثقافته، وأنه لا يعدو أن يكون استعمارًا

جديدًا في مجال الثقافة، وهم جماعة اليسار النقدي الذين يقيمون لونًا من ألوان الترهيب والترويع من هذه الثقافة الغربية ، وبهذا الفهم لا يختلفون عن الغلاة من المتعصبين الماضويين الذين لا يرون في ثقافة الآخر إلا الشر المطلق، والبلاء المبين ، فيرهبون الناس منها، ويغلقون كل الأبواب والنوافذ دونها ، وكلاهما يقف موقف العداء من الثقافة الغربية عمومًا ، وهي نظرة قاصرة تخيف الناس باسم التبعية والتغريب ، والتنفير من كل ما يؤدي إلى هذا التصور المطلق للتبعية ، وإن التفاعل مع الثقافات الأخرى ضرورة تاريخية ، وخاصة في عصرنا هذا ، أما إطلاق التبعية والغزو الثقافي على كل لون من ألوان هذا التفاعل ، فهو وهم قائم في فكرة المؤامرة في كل شأن كبر أو صغر .

إن الذاتية الأصلية لا يمكن محوها بسهولة كما يتصور هؤلاء ، وتجربة الجزائر الحديثة أكبر شاهد على تحدي سياسة المحو والطمس ، فهل اليابان في نهضتها مثلاً سلكت مسلك التبعية ، وهل النمور الآسيوية أصبحت في تبعية، وامحت ذاتيتها وثقافتها الخاصة ، ويمكن القول بأن اليسار الماركسي واليمين الماضوي[1] الأعمى هما سبب هذا الغلو الذي أصبح مسلمًا به عند عدد من المثقفين، سواء كانوا قوميين أو غيرهم؛ مما يولد الإحباط والحيرة أحيانًا في نفوس الشباب فيتساءلون عن الحل ، ليس العيب في التفاعل وإنما في موقفنا منه وفي طريقة تعاملنا معه ، وعدم ذكائنا في التتلمذ على من تفوق علينا كما تتلمذ أسلافنا ومعاصرونا من الأمم الأخرى دون خشية من الذوبان، وينسى هؤلاء اليساريون ما أحدثته الأيديولوجية الاشتراكية من تدمير في حياتنا الاجتماعية والاقتصادية حين فرضت علينا فرضًا ، ونحن نعاني إلى يومنا هذا من آثارها الضارة في النظرة المزيفة الدقماطيقية ، وفي الممارسة العمياء .

ونحن نقرأ اليوم مقالات مرعبة عن تأثير وسائل الإعلام الغربية مما يشعرنا بالضياع بالنظر إلى وسائلنا، ووضعنا الثقافي ، ولكن نلاحظ أن الجمهور عندنا ليس فاقدًا لكل حس ثقافي يميز به، وليس متلقيًا في أغلبه تلقيًا أعمى ، وإنما يعطي للمضامين الإعلامية، تفسيرًا يتناقض أحيانًا مع غرض واضعي تلك

(١) محمود قنبر ، ووضحى السويدي ، « التربية والابتكار في ضوء ثقافتنا العربية الإسلامية » مستقبل التربية العربية ، العدد الأول، يناير ١٩٩٥م، ص ١٤٠ .

السياسة الإعلامية، ويدرك الرسالة إدراكًا فيه ذكاء ونفاذ ، فهل يؤثر الإعلام الأجنبي في رجل الشارع العربي ويقنعه بقبول تدمير إسرائيل لمنازل الفلسطينيين ونهب أراضيهم واحتلال القدس مثلاً ؟ نعم هناك فروق واسعة بين ثقافة شعوب الشمال ووسائلها وبين ثقافة شعوب الجنوب ووسائلها المتخلفة، إلا أن ذلك لا يحملنا على البكاء والعويل والترهيب مما يؤدي إلى الإحباط والاستسلام القدري، كما نرى ذلك في عدد غير قليل من المقالات والبحوث التي يسميها أصحابها بحوثًا علمية ، وهذا يعود إلى عادة مستحكمة فيما يبدو في نفوسنا ألا وهي النظر إلى الأشياء إما بنظرة مستصعبة تؤدي إلى الاستحالة ، وإما بنظرة مستسهلة حتى يتفاقم الأمر فيئول أيضًا إلى الاستحالة ، كما في تجربة إنشاء دولة إسرائيل التي كان يقول بعض قادة العرب: إننا سننفخ عليها نفخة واحدة فتذهب أدارج الرياح ، حتى وصلنا إلى أنها هي التي تنفخ علينا وتهدد وجودنا بما لديها من أسلحة نووية وغيرها.

كما نقرأ هذه الأيام مقالات مرعبة عن العولمة الاقتصادية وحرية السوق الذي أصبح واقعًا دوليًا، والتحذير من مخاطرها على الدول الصغيرة ، مع أنه يجب على المثقف العربي المسلم أن ينظر إلى الوقائع «من زاويتها الإنسانية الرحيبة ليدرك دوره الخاص ودور ثقافته في الإطار العالمي»[1] ويتهيأ إلى الحوار مع ثقافة الآخر والحوار معه حوارًا يحفظ به وجوده ، وينمي ثقافته ليكون في مستوى التفاعل الحقيقي لا في مستوى الخضوع والاستسلام ،وهذا الحوار يكون سبيلاً للتقدم لا سبيلاً للوقوف على هامش التاريخ ، ويريد بعض الكتاب أن يقنعنا بأن الصراع بين الحضارات حل محل الصراع بين الطبقات وأنه في جوهره اقتصادي محض.

فالعولمة من شأنها أن تقوي عزمنا على البحث عن مناهج ترسيخ جذورنا وانتمائنا كما قال Jacques Delars وترقيتها؛ فهذا هو منطق التاريخ، أخشى أن يكون هذا قصورًا في التفكير وخلطًا بين الأمور التي يجب التمييز بينها ، فالعالم لا يخلو من صراع بأشكاله المختلفة ، بحيث تدافع

(١) مالك بن نبي ، مشكلة الثقافة، ص ١١٦ .

كل حضارة عن وجودها وتفيد من الحضارات الأخرى، وتختلف درجة الصراع من عصر إلى عصر ولكن الجوهر واحد.

ليس السبيل إلى نجاتنا أن ننسحب من الواقع أو نستسلم له، فلماذا لا نفكر في نسق استراتيجي لتنمية شاملة واقعية في التخطيط والتنفيذ لرفع مستوانا إلى مستوى الحضارة ، لماذا لا نفيد من فرصة مهمة هي توفر «الإنترنت» ومن الثورة المعلوماتية في كسر احتكار المعرفة التي أصبحت السلاح الفعال في التقدم الحضاري، ومن ربط المؤسسات العلمية بهذه الشبكات العالمية للمعلومات والمشاركة في النشاط العلمي العالمي، ننطلق من موقف نقدي لعناصر من ثقافتنا التي أصبحت في عداد الأموات تتطلب الدفن في مقابر الأفكار الميتة ، والبناء على العناصر الحية منها بشجاعة وإرادة، ومن موقف نقدي للعمل السياسي السطحي، وما يتسم به من قصر النظر ، وبنائها على العلم بالواقع الاجتماعي، والواقع الخارجي، باعتبار أن السياسة هي توجيه للطاقات الاجتماعية، كما أن التربية هي توجيه للطاقات الفردية .

تتوقف قيادة المجتمع وإدارته على فهم أعمق لثقافة المجتمع وتاريخه ونفسيته ورموزه ، واتخاذ التربية الفعالة أداة لذلك كله ، تربية تقوم على تكوين العقلية العلمية التي تواجه التحديات المعاصرة ، لا العقلية التي تستند إلى التلقين والذاكرة ولا تنظر إلى المستقبل ، فالنظرة الاستقبالية عنصر واضح من عناصر الثقافة المعاصرة القائمة على التخطيط على المستوى الاستراتيجي وعلى المستوى الإجرائي معًا، لتحديد الغايات والوسائل ،وسبل التصرف في الموارد وإدارتها ، وفي الحاجات وحدودها ، دون تجاهل لتوظيف المعرفة ونتائج البحوث الاجتماعية في تخطيط المشروعات وإدارتها؛ إذ كثيرًا ما تتجاهل النماذج الفنية المتغيرات الاجتماعية الثقافية في عملية التنمية؛ لتزداد ملاءة المشروع للنسيج الاجتماعي الثقافي للمجتمع . والاستناد إلى نماذج تنموية تضع الإنسان في مقدمتها لإطلاق طاقته بفعالية لتحريك قواه الإنتاجية على أسس مسلمة واضحة وضعها مالك

ابن نبي، وهي :

أ - يجب أن تجد جميع الأفواه قوتها .

ب - يجب على جميع الأيدي أن تعمل .

ويفترض تطبيقها «تغييرًا جذريًا في عالم أفكارنا»[١] وليس من الضروري أن نتبع طريقًا في التنمية سلكه غيرنا، فالطرق مفتوحة وليست مغلقة في اتجاه رأسمالي ولا في اتجاه اشتراكي، ولسنا ملزمين لا بآدم سميث ولا ماركس ، فكلما تعددت طرق الرؤى قل ما لا يرى ، وطردت العناصر الخرافية والطوباوية من الأفكار وتوفرت فرص القابلية للتحديد الحسابي للمستقبل المرجو ، وينبغي أن يتجه الاهتمام إلى تنمية الأفكار لا إلى مجرد نقلها[٢] وليست الحلول قائمة على التأليف بين أيديولوجيات معينة كالناصرية والاشتراكية والإسلامية كما يدعي بعضهم[٣] فإن الحل لا يكمن في ترقيع ما لا يرقع، ولا في التلفيق ، والضبابية ، وتفترض التنمية كما قلنا تغييرًا جذريًا في طريقة التفكير لتبسط العقلانية سلطانها، وتستبعد التلقين والاعتماد على حشو الذاكرة ، وترسيخ النقد والتحليل والمقارنة والابتكار، وذلك بتجديد التربية التي ينبغي أن تركز على العلوم الرياضية والطبيعية والفلسفة التي تعلم الحرية والتسامح مع الرأي الآخر، وباستعمال الوسائل التكنولوجية الفعالة لتقليص الوقت وتفادي نقائص التجارب الماضية ، ومن الضروري تفاعل القيادات مع المجتمع ؛ لأن انسحاب الشعب من الحياة السياسية عامل يساعد على تقوية ممارسة التسلط ، وترسيخ هذا الانسحاب، ويؤدي إلى نوع من الثقافة السياسية المستسلمة القدرية[٤] وينبغي أن نعترف بأننا نفتقد ثقافة المشروع ورؤية المستقبل المصيري المخطط.

ومن شروط تنمية الثقافة توفر جو ديمقراطي حقيقي ، وتعددية سياسية واجتماعية لتحتل الحرية والقانون ورغبات المجتمع مكانة واضحة في التنمية وفي تنشئة الأطفال تنشئة مستقلة تتاح لهم فيها مساحة ملائمة من الحرية في

(١) مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي ، ص ١٥٤ .

(٢) نظرية الثقافة ، مصدر سابق ، ص ١٨٥ .

(٣) دعا إلى هذا محمد عبد الشفيع في ندوة العولمة والتحولات المجتمعية في الوطن العربي، ١٥ ـ ١٨ مارس ١٩٩٧م، المستقبل العربي، أغسطس، ١٩٩٧م، ص ١٦٧ .

(٤) نظرية الثقافة ، مصدر سابق ص ٤٠٥ .

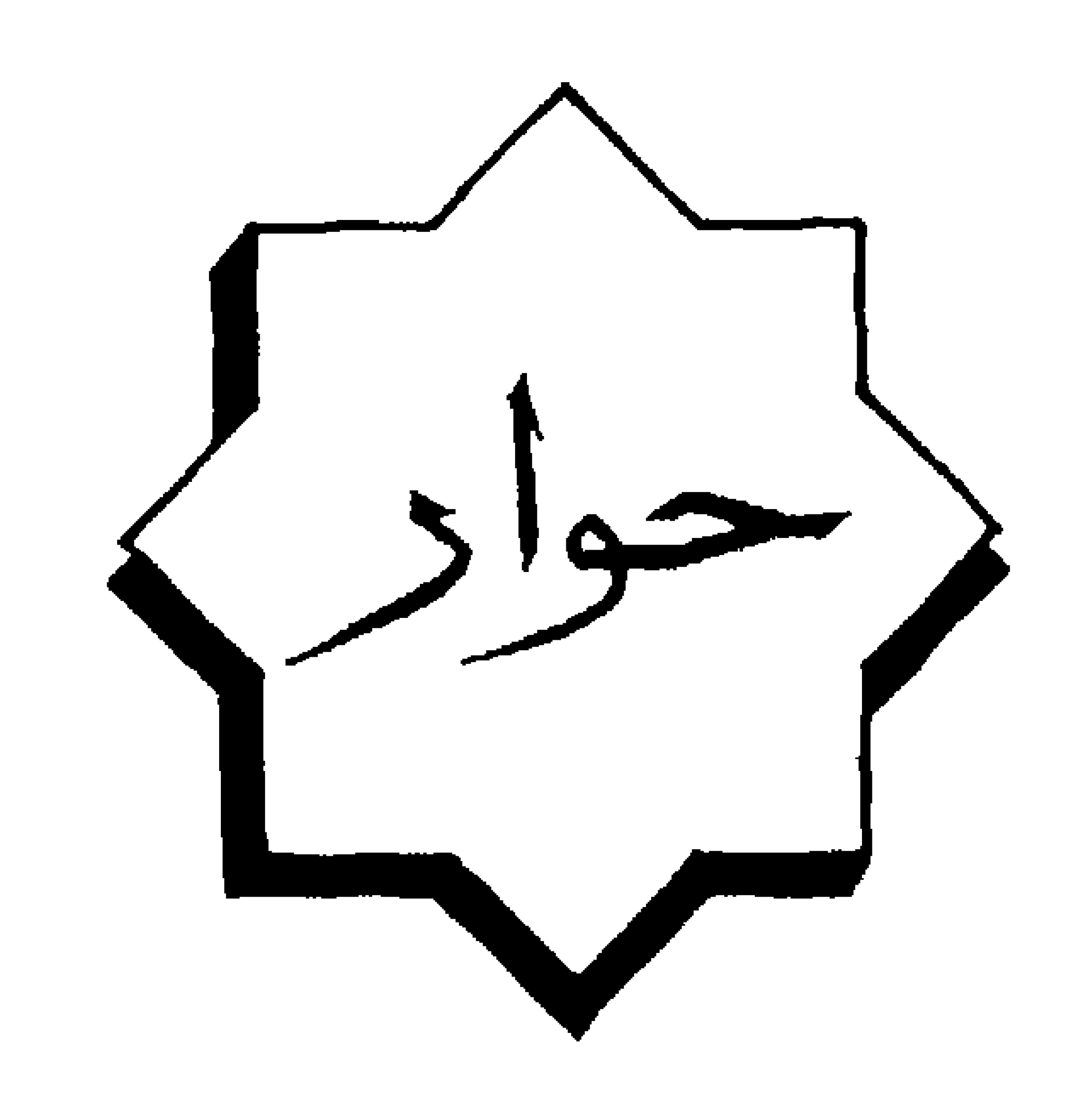
(٥) المصدر نفسه، ص ٤٠٨، وكذلك الولايات المتحدة قائمة على هذا التوازن في السلطة السياسية .

اختيار مصيرهم ونمط حياتهم، وتحتاج الديمقراطية إلى سلطة تتوازن فيها توجهات سياسية متباينة تتداول هذه السلطة ، تجمع بين النخبة والمشاركة الشعبية والقانون ، كما نرى ذلك مثلاً في بريطانيا[1] ليسود نوع من الثقافة المدنية تجمع بين دور التوجهات السياسية النشطة والتوجهات السلبية الموالية للسلطة ، والتغيير في الثقافة إنما يحدث بسبب هذا التنافس بين الأنماط الحياتية المختلفة في داخل المجتمع الواحد؛ إذ لا يمكن تصور نظرية ساكنة في الثقافة عند انتقالها من جيل إلى آخر، فلا يكون انتقالها هذا آليًا دون نقد ولا تغيير، إلا في حالة تحنط ثقافة أو موتها، وهذا التنافس والمشاركة هما اللذان يمنعان الانفراد بسلطة القرار أو سلطة المال أو سلطة المعرفة .

ولكن لا يكتفى بالنموذج السياسي بالمفهوم الضيق؛ لأن الحداثة اختيار تاريخي، ومشروع حضاري لا يتحقق إلا بوضع سلاح المعرفة والثروة والإنسان في خدمته وتحقيقه في الواقع بثقة وتفاؤل ، واستبعاد لكل إحباط أو تثاقل أو استرخاء أو يأس؛ ولذلك فإن مسئولية المثقفين عظيمة ، فإن القيادة السياسية الحاكمة لا تستطيع أن تحقق مشروعًا مصيريًّا تدخل به الأمة التاريخ من جديد، اللهم إلا إذا توفر لهذه القيادة عمق الثقافة وخبرة السياسة، أي فن إدارة الأمة وقيادتها لصنع التاريخ ، ومواجهة مجموعة التكتلات الاقتصادية العالمية ، وقد كانت لأمتنا تجارب في التاريخ ، وتحديات وكوارث ولكنها لم تمت ، وهي ذات إمكانات تؤهلها لمواجهة التحدي إذا أحسنت استعمال ما لديها من عقول وأيدي .



(١) المصدر نفسه، ص ٤٠٨، وكذلك الولايات المتحدة قائمة على هذا التوازن في السلطة السياسية .



صفحة من تاريخ
الخطاب الإسلامي المعاصر

هوامش وإضافات على:
«معالم الخطاب الإسلامي الجديد»
للدكتور عبد الوهاب المسيري

د. جمال الدين عطية

-١-

قليلة هي تلك الدراسات التي تتناول تأريخ الأفكار عامة، وأقل من القليل تلك التي تتناول الفكر الإسلامي خاصة، فكيف بالتي تتناول الخطاب الإسلامي؟ .

وموانع تأريخ الخطاب الإسلامي «الجديد» كثيرة منها :

أن تأريخ الخطاب الإسلامي منذ بداية الإسلام لم يحظ بعناية الكتاب فيما عدا فترة الوحي التي حظيت وما زالت ببعض الدراسات الجادة ، والخطاب الإسلامي «الجديد» لا يسهل رصده منبتًا عن مثيله على مر التاريخ .

ومنها أن التفاعل بين الأفكار خاصة بين المتعاصرين تجعل من الصعب تصنيف المفكرين تصنيفًا حاسمًا، فالتأثير متبادل بينهم، بل إن الأستاذ قد يأخذ من أفكار تلاميذه بمثل ما يأخذون من فكره.

ومنها أن الخطاب الإسلامي «الجديد» يشمل في مفرداته ما يتعلق بالاستراتيجية والتكتيك أو بوسائل التطبيق ، وهذا الجزء يُضَنّ العاملون في الحقل الإسلامي بتسجيله لأسباب تتعلق بأمن الحركات الإسلامية في مواجهة من يتربص بها الدوائر ... هذا إذا أحسنّا الظن بها و لم نصدق من يرى غياب هذا الفكر الاستراتيجي أو ضبابيته .

ومنها أنه في غياب الفكر المدون من أصحابه يخلو الميدان لكتابات الآخرين؛ سواء الآخر المستشرق أو الآخر الأمني والاستخباراتي الداخلي والخارجي، أو

أخيرًا الصحفي الذي يكتب ما يحلو له أو للجهة التي يكتب لحسابها.

وأمام هذه الموانع والصعوبات تأتي ورقة الدكتور المسيري كمحاولة جادة تستحق التقدير ، ومن مظاهر التقدير والاهتمام هذه « الهوامش والإضافات » .

وورقة الدكتور المسيري ليست أول كتابة في تاريخ الخطاب الإسلامي المعاصر، فقد سبقتها كتابات نذكر من بينها البحوث المقدمة إلى ندوة الفكر الحركي الإسلامي وسبل تجديده المنعقدة بالكويت (٨-١٠/ ٢ / ١٩٩٣) (انظر خلاصة لها بمجلة إسلامية المعرفة، العدد ٢ ص ١٩١ - ٢٠٤) ، وبحث الدكتور إبراهيم عبد الرحمن رجب المقدم إلى المؤتمر الثالث للتأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية المنعقد بالإسكندرية (٥ - ٧ / ٨ / ١٩٩٥) والمنشور بمجلة إسلامية المعرفة العدد ٣ ص ٤٧ - ٨٣، والذي قام بعرض مجمل لتطور الفكرة، أرجو أن يكون في هذه الورقة توضيح لبعض ما جاء بها .

وتظل أهمية ورقة الدكتور المسيري في أنها محاولة لتحقيب الفكر الإسلامي المعاصر وتنزيل (إسقاط) الفكر العالمي عليه ، وهو ما دعاني إلى كتابة هذا التعقيب .

-٢-

صنف الكاتب الخطاب الإسلامي إلى فترتين تاريخيتين :

الأولى تبدأ مع ظهور الاستعمار حتى ١٩٦٥ ، والثانية بعد ذلك حتى الآن . ولم يبين السبب في اختيار عام ١٩٦٥ فاصلاً بين المرحلتين : فحينًا يفهم من كلامه أن هذا تاريخ دخول الحضارة الغربية مرحلة الأزمة، وحينًا يفهم منه أنه بدء احتكاك الإسلاميين بالحضارة الغربية ، وحينًا ثالثًا يفهم أنه التاريخ الذي اتجه فيه بعض الإسلاميين إلى العمل من خلال القنوات الشرعية . ولعله يقصد أن الظواهر الثلاث معًا قد التقت في هذا التاريخ .

۞ وإذا كان تحديد هذا التاريخ يبسط الأمر لدى الكاتب فيما ذهب إليه من تحليلات واستنتاجات إلا أنه يطمس الحقيقة التي هى في الأصل صعبة التحديد، فالفكر لا يمكن أن يتغير من سنة لأخرى، وإنما تكون هناك إرهاصات وأحداث تؤدي إلى التعبير عن الفكر الجديد وأسباب تبرز هذه التغيرات.

✿ غير أن الكاتب كان واضحًا حين صرح بأن نقطة الاختلاف بين الخطاب الإسلامي القديم (قبل ١٩٦٥م) والخطاب الإسلامي الجديد (بعد ١٩٦٥م) هو الموقف من الحداثة الغربية.

✿ وإذا سايرنا الكاتب في هذه النقطة فإننا نجد أن سنة ١٩٢٨م وليس ١٩٦٥م هي النقطة الفاصلة في الموقف من الحداثة الغربية، ففي هذه السنة بدأ حسن البنا دعوته التي ترفض الغرب وتندد بمن دعا إلى أخذ الحضارة الغربية بحلوها ومرها وخيرها وشرها ، والتي تبشر برؤية شاملة للإسلام على أنه حضارة تنظم جميع جنبات الحياة، وأنه دعوة عالمية للناس كافة، وليس للعرب أو المسلمين فحسب ، كما أنه احتوى الدعوة للقومية على أساس أنها إحدى الدوائر التي ينطلق إليها العمل الإسلامي، واعتبر تجديد الدين ضرورة بكل ما تشمله كلمة التجديد من عودة إلى الأصول، واجتهاد لمقتضيات العصر ، وهو في هذا كله دعوة إلى تحديد الهوية والانتماء .

✿ وإذا كانت هذه الأفكار قد سبقه إلى بعضها الأفغاني، ومحمد عبده، ورشيد رضا؛ إلا أنه هو الذي بلورها ونقلها من مجال الفكر إلى مجال الحركة ، ولا يمكن -إذن- تجاوز سنة ١٩٢٨م إلى سنة ١٩٦٥م التي لا تمثل أية نقلة نوعية في هذا الصدد .

– ٣ –

وإذا أردنا أن نتجاوز معيار الموقف من الحداثة لنكمل رسم الصورة التاريخية للفكر -في خطوطها العامة- فسنجد أن سنة ١٩٤٧م تمثل محطة ثانية ينبغي لمؤرخ الفكر أن يقف عندها ليسجلها .

✿ كان حسن البنا واعيًا لأهمية الجانبين التربوي والعلمي ، بل لعل الجانب التربوي كان من مميزات الحركة التي أنشأها -حركة الإخوان المسلمين- إذا قورنت بغيرها من الجمعيات كالشبان المسلمين مثلاً ، ولكن ظروف ما بعد الحرب العالمية الثانية والمناخ السياسي المطالب باستكمال استقلال مصر والبلاد العربية الأخرى - خاصة سوريا ولبنان وفلسطين- وإلغاء معاهدات الحماية وجلاء القوات الأجنبية ، والدور الهام الذي قام به الإخوان المسلمون في هذه القضايا فتح الباب على مصراعيه لإقبال جماهيري واسع للانضمام إلى صفوف الإخوان؛

مما أثر على مستوى البرامج التربوية داخل الحركة لعدم توافر الكوادر الناضجة بعدد كاف لاستيعاب هذه الأعداد الكبيرة، فكانت الحاجة ماسة إلى برنامج طوارئ لسد هذه الفجوة خاصة في أوساط الشباب الجامعي . هذا من الناحية التربوية .

۞ أما من الناحية العلمية فقد كان واضحًا كذلك لحسن البنا أن نشاط الإخوان التربوي والاجتماعي والرياضي والسياسي يستوعب جميع الطاقات ولايترك فرصة لمبدأ ﴿ فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنْذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ ﴾ .

وقد حاول - وإن كان متأخرًا بعض الشيء - أن يستدرك هذه الفجوة، فجاء إنشاء مجلة « الشهاب » بداية لتوجه جديد يعاد فيه النظر في توزيع اهتمامات الجماعة عامة وحسن البنا خاصة، وكان كثير التحدث إلى إخوانه عن رغبته في هذا الشأن .

۞ في هذا الجو تداعي تسعة من شباب الإخوان - وكانوا لايزالون في مرحلة دراستهم الجامعية - للتفكير معًا في هموم الدعوة ومشاكلها . وخلال العديد من اللقاءات الطويلة التي تدارسوا فيها أوضاع العمل الإسلامي خارج ساحة الإخوان وداخلها ، وفي مصر وخارجها ، وتحليل العلل والأمراض ، وبحث الاقتراحات والحلول ، توصلوا إلى صورة للعمل تتدرج من البدء بأنفسهم إلى العناية بصفوة يختارونها لتلقي برامج مركزة ينقلون بعدها خبرتهم وثقافتهم إلى من يليهم . وعرف هذا العمل باسم «المشروع» ، وقد عرض هذا النفر من الشباب خطة هذا « المشروع » على حسن البنا فباركه ووافق عليه وأمر بتفرغهم من أي أعمال أخرى في الجماعة للقيام بهذه المهمة ، وقد تم بالفعل اختيار سبعين من صفوة الشباب، وبدأ العمل معهم واستمر حتى داهمت الجماعة أحداث ١٩٤٨من حل الجماعة واستشهاد حسن البنا والاعتقالات والقضايا التي توالت وشغلت الجميع وشتتت شملهم في مختلف البلدان .

* خلاصة القضايا التي اهتم بها المشروع كانت تدور حول التربية والعلم والتخصص والاجتهاد .

* وقد بدأ بعضهم مشروعًا للنشر والتوزيع باسم « مكتبة لجنة الشباب المسلم » وهو الاسم الذي شاع إطلاقه

على المجموعة بأكملها بعد ذلك . وكان من أهم ماقامت الدار بنشره رسائل أبي الأعلى المودودي، وكتاب العواصم من القواصم لابن العربي تحقيق وتعليق محب الدين الخطيب.

أما من الناحية الفكرية فقد دفعت جهود هذه المجموعة الكثير من المشروعات في اتجاه أكثر نضوجًا وتبلورًا، فأنشئ على مستوى المركز العام للإخوان قسم للأسر، مهمته العناية بالبرامج التربوية، وقسم للخريجين، مهمته تنظيم عمل الخريجين ومتابعة نشاطهم في مهنهم ونقاباتهم، فضلاً عن تركيز العمل مع قسم الطلاب الذي كان قائمًا منذ زمن بعيد .

✿ كان التركيز في هذه الأقسام الثلاثة على بلورة الأفكار والانتقال بها من مرحلة العموميات إلى مرحلة أكثر تحديدًا، سواء على مستوى الأهداف أو الوسائل ، وكان طبيعيًّا أن يستفاد بالكفاءات ذات التوجه الإسلامي من خارج دائرة أعضاء الجماعة ، فكان التردد على مجالس العلماء والإفادة منهم بدءًا بعباس محمود العقاد، ومحب الدين الخطيب، ومحمود شاكر، وعلي الطنطاوي، ومحمد عبد الهادي أبو ريده وغيرهم(*) .

✿ لقد تابع معظم هؤلاء الشباب السبعين دراساتهم العليا وتخصصوا في مختلف الفروع ، وتابع بعضهم -كل على قدر استطاعته- رحلة العلم إنتاجًا وممارسة على أساس من التربية الرصينة التي تلقوها ، وكان لهم أثرهم في البيئات التي تحيط بهم وفي الأجيال التي أثروا فيها .

✿ ومن بلاد المهجر واصل أصحاب هذا الاتجاه سعيهم إلى إيصال رؤيتهم إلى الآخرين ، وكان الحل الذي توصلوا إليه بعد سعي عدة سنوات هو إصدار مجلة فصلية تكون منبرًا للتعبير عن رؤيتهم، وندوة مطبوعة يتبادلون على صفحاتها الرأي ، فكان ميلاد « المسلم المعاصر » سنة ١٩٧٤م محطة جديدة في هذه الرحلة الفكرية، وقد عبر مقالها الافتتاحي في عددها الافتتاحي عن أهم ملامح هذه الرؤية في مجال الاجتهاد، والحركة الإسلامية، والرؤية العالمية ، وإقامة جسور الحوار والتعاون،

(*) يهمنا الإشارة هنا إلى وجود رائد هام للفكر الإسلامي هو أبو الأعلى المودودي والحركة التي أنشأها (الجماعة الإسلامية) في الهند، وسيأتي الحديث عنها فيما بعد .

وحرية الفكر ، ووحدة الأمة الإسلامية، وتخطي رد الفعل الدفاعي إلى الإنتاج المبدع البنّاء ، والفهم الأصيل للإسلام مستقلاً عن التأثر بالتيارات الاشتراكية والرأسمالية ... إلى آخر هذه الملامح التي نؤثر أن ننشرها كملحق لهذه الكلمة مع كلمة التحرير في العددين ٣٠ ، ٤٠ أغسطس ١٩٨١م ، أغسطس ١٩٨٤م (بمناسبة مرور عشر سنوات على إنشائها) وتقرير ندوة المجلة في ٢/ ٩ / ١٩٩٠م ، وتحليل المضمون في العدد ٧٨ (يناير ١٩٩٦م) .

* لقد تابعت المجلة مسيرتها منذ عددها الافتتاحي في نوفمبر ١٩٧٤م لتصل إلى العدد ٨٦ في يناير ١٩٩٨م مكونة بذلك مدرسة فكرية من مدارس تيار الصحوة الإسلامية المعاصرة .

—٥—

لقد أطلت بعض الشيء في ذكر حركة الإخوان والتيار الفكري بها لأنها صفحة مجهولة لم يكتب فيها ، ولا يعني ذلك إنكار وجود حركات أخرى سواء داخل مصر أو خارجها، فهناك داخل مصر، الجمعية الشرعية وأنصار السنة المحمدية وجمعية الشبان المسلمين وغيرها، وهناك خارج مصر العديد من الحركات: ففي سوريا وجد عدد من العلماء كان لهم أثر واضح في تخريج أجيال من الشباب المسلم الواعي المتمسك بدينه .

نجد نفس الشيء في الجزائر مع ابن باديس وجمعية العلماء الجزائريين، وفي تونس مع ابن عاشور ، وفي الأردن مع تقي الدين النبهاني (١٩٥٣م)، وفي العراق محمد باقر الصدر وحزب الدعوة، وفي تركيا مع النورسي وجماعة النور، وفي الهند مع ندوة العلماء وأبي الحسن الندوي ، ومع جماعة التبليغ (١٩٢٧م)، والجماعة الإسلامية للمودودي .

وبطبيعة الحال، تتفاوت هذه الجماعات في منظورها للإسلام، فبعضها يقتصر اهتمامه على جانب العبادات والأخلاق، والبعض الآخر له نظرته الشاملة التي تتجاوز ذلك إلى الجانب الاقتصادي والسياسي ، وإذا كان هذا النوع الأخير هو موضوع هذه الدراسة المقارنة، إلا أن ذلك لا يقلل من أهمية النوع الأول الذي كان له فضل الحفاظ على هوية الأمة وتمسكها بدينها وأخلاقها؛ مما يمهد لعمل النوع الثاني، سواء في مجال التوعية بالمفهوم الشامل،

أو في مجال تكوين الكوادر تكويناً متكاملاً.

-٦-

إلى جانب الحركة الإسلامية بمفهومها العام أو التيار الفكري الذي أشرنا إليه -وكلاهما ينتمي إلى المفاهيم الإسلامية الشاملة- كان يوجد مفكرون إسلاميون غير منتمين إلى جماعة بعينها، ويصعب تصنيف هؤلاء جملة، إذ لا نجزم بقناعتهم بالمفاهيم الشاملة ، وقد سبق أن أشرنا إلى بعض الأسماء التي كان يتردد عليها بعض الأفراد لالتماس الرأي، أو اكتساب المنهج، أو التعرف على المراجع الأصلية، ولا يستبعد حدوث تأثيرات لبعض الأفراد من كثرة ترددهم على بعض هؤلاء الأساتذة، ولكن ذلك لا يشكل القاعدة وإنما الاستثناء، وتبقى القاعدة أن الاتصال بالأساتذة غير المنتمين إلى جماعة بعينها، وكذلك قراءة الكتب الإسلامية المعاصرة كان له -بلا شك- آثار إيجابية؛ من حيث توسيع المدارك، وقبول التعددية الفكرية في إطار الأصول الإسلامية . وتحضرني هنا أسماء عبد الرحمن عزام، ومحمد أسد، ومحمد إقبال، ووحيد الدين خان، وأبي الحسن الندوي، ومحمد أبو زهرة، وغيرهم من الرعيل الأول ، كما تجدر الإشارة إلى العديد من المؤتمرات الإسلامية العالمية التي عقدتها السعودية في السبعينيات ودعت إليها المئات من العلماء من جميع أنحاء العالم؛ مما كان له أثره في التعرف إلى أشخاص وأفكار العديد من المفكرين. ولا يفوتني هنا أن أتوقف عند بعض الكتاب المنتمين إلى جماعة الإخوان أو إلى التيار العام للصحوة الإسلامية من أمثال الشيخ محمد الغزالي ويوسف القرضاوي ومحمد عمارة، الذين صاغوا فكر الجماعة وفكر الفصيل المعتدل من الصحوة ، والذين يعتبرون لذلك متحدثين باسم هذا التيار الآن .

-٧-

كما لا يفوتني أن أتوقف عند اسمين، دار كثير من اللغط حول دورهما في صياغة فكر الفصيل المتطرف من الصحوة الإسلامية ، وهما أبو الأعلى المودودي وسيد قطب .

۞ والذي يهمني في هذا السياق هو توضيح الفروق بين فصائل الصحوة الإسلامية من حيث الأهداف ومن حيث وسائل تحقيق هذه الأهداف :

❁ فمن حيث الأهداف : هناك اتفاق كامل حول الهدف العام وهو تحقيق الحياة الإسلامية.

ثم تتنوع الرؤى بعد ذلك :

فالبعض يهتم بتطبيق أحكام الشريعة - خاصة الحدود - في صورها التقليدية التي تركها لنا فقهاء المذاهب ، وهذا هو رأي التيار الغالب في الصحوة الإسلامية.

والبعض الآخر يرى التمسك بثوابت الشريعة والاجتهاد فيما استحدث من أمور الحياة ، وكذلك يهتم بتخصيص القادرين على القيام بعبء الاجتهاد، وتهيئة المناخ المعين على ذلك من تفرغ ومعاهد بحوث، وإقامة حلقات النقاش، وإصدار المجلات العلمية لمناقشة هذه الأمور ، وهذا هو اتجاه جماعة « المشروع » ومن يرى رأيهم ويتعاون معهم من العلماء والمفكرين .

وتمثل مسألة شمولية الإسلام أهمية خاصة عند هذا الفريق، بحيث يفضلون استعمال مصطلح المشروع الحضاري الإسلامي بديلاً عن مصطلح تطبيق الشريعة الإسلامية، والذي يوحي بالمعنى الضيق للحدود .

وبطبيعة الحال تحتل مسألة الفنون والآداب مكانًا خاصًا في منظومة الحضارة مع ما يثيره ذلك من خلافات فقهية حول الضوابط الشرعية لهذا المجال .

هذا من حيث الأهداف.

❁ أما من حيث الوسائل الموصلة لتحقيق هذه الأهداف : فهناك اتفاق كامل حول أهمية مرحلة التربية الأساسية لكوادر العمل الإسلامي ، وأهمية توسيع قاعدة هذه الكوادر، وما يتطلبه ذلك من وسائل الاتصال والدعوة والإعلام.

✿ ثم تتنوع الرؤى بعد ذلك :

فالبعض يرى الاستمرار في عملية الدعوة والتربية ، وأن هذا كفيل بإصلاح المجتمع على مستوى القاعدة بطريقة مؤسسات المجتمع المدني ، بل وعلى مستوى القيادة، على أساس أنه «كما تكونوا يول عليكم» . وقد يرى البعض أن مشاركة القاعدة الشعبية الواعية في التصويت لأحسن المرشحين يحقق نوعًا من الرقابة الشعبية قد يغني عن دخول الحركة الإسلامية بمرشحيها إلى البرلمان، ويرى البعض الآخر أن هذا الرأي مشروط بنجاحه بسماح السلطة بحرية الدعوة وحرية إقامة مؤسسات

المجتمع المدني، وأن طبيعة من يتولى السلطة أن يحاول المحافظة على بقائه فيها، وأن يخشى من أية قوة شعبية نامية، فلا بد من تغيير السلطة ووصول من هو مقتنع بالأهداف الإسلامية لحراسة العمل الشعبي ، وأن الوصول إلى السلطة في ظل النظم الديموقراطية متاح لمن يحظى بتأييد أغلبية الناخبين ، ومن هنا كان العمل السياسي وسيلة لحراسة العمل الدعوي والتربوي من ناحية، وأقصر الطرق لتنفيذ الإصلاحات الرسمية وإيقاف الفساد الحكومي من ناحية أخرى .

✿ ويرى فريق ثالث أن ممارسة اللعبة الديموقراطية بهذه الصورة مشروطة بوجود وعي شعبي عميق بالديموقراطية رافض لأي عبث بقواعدها، خاصة مسألة تزييف إرادة الشعب الذي يهدم الديموقراطية من أساسها ، ومثال الجزائر شاهد تاريخي على أن القوى المعادية للإسلام لا تسمح بوصوله إلى السلطة بالطريق الديموقراطي، وفي رأي هذا الفريق أننا نكون في هذه الحالة أمام عدوان من الأقلية الحاكمة على حق الأغلبية في الوصول إلى الحكم يبرر الدفاع الشرعي، ويكون استعمال القوة هنا – إذا توافرت – دفاعًا عن الديموقراطية وحقوق الأغلبية؛ بإزاحة الأقلية الطاغية المستبدة من الطريق ، وليست بحال فرضًا للنظام الإسلامي بالقوة ، فالفرض هنا هو أن الأغلبية راغبة في النظام الإسلامي ، وقاعدة الديموقراطية الأساسية هي حكم الأغلبية. وفي ضوء ذلك يمكن أن نفهم رأي المودودي وسيد قطب ومدى اتفاقهما مع رأي الفصائل الأخرى ومجال الاختلاف.

–٨–

ونتوقف مرة ثالثة عند رافد آخر من روافد الصحوة الإسلامية، وهو الشباب المثقف المغترب في أوربا وأمريكا للدراسة والعمل أو الهجرة النهائية .

تجمع هؤلاء –رغم انتماءاتهم السابقة (إخوان أو جماعة إسلامية أو غيرها)، أو عدم وجود انتماءات سابقة لهم بالمرة– ظروف مشتركة أهمها اغترابهم في مجتمع يتحدى هويتهم الوطنية والدينية واللغوية والثقافية والحضارية عمومًا ، وردود الفعل بالبحث عن الهوية والاحتماء بها، خاصة حماية الجيل الثاني من أطفالهم ، ووجود مراكز إسلامية هناك تقدم لهم

ما يلزمهم من عناية سدًّا لهذه الحاجة ، وأخيرًا تقدمهم في تخصصهم العلمي والمهني بما يضعهم أمام تساؤلات كثيرة ليس هنا محل بحثها . يمثل هؤلاء القاعدة الشعبية للعمل الإسلامي في المهجر : لديهم التصور الإسلامي العام الذي يقابل القاعدة الشعبية للحركات الإسلامية في الوطن الأم مع الفوارق التي أشرنا إليها، وما يترتب عليها من مشاكل، ومن بين صفوة هذه القاعدة الشعبية - والتي هى أصلاً أعلى مستوى من مثيلتها في الوطن الأم بسبب الثقافة والمهنة واللغة وغيرها - نشأت فئة تضم أفرادًا من انتماءات سابقة متعددة صهرتهم ظروف العمل الإسلامي في المهجر وشعروا بالحاجة إلى خدمات لا تقدمها المراكز الإسلامية العادية ، فأقاموا عددًا من المؤسسات، يهمنا منها هنا المؤسسات ذات التوجه العلمي والفكري، ومن أهمها جمعية علماء الاجتماع المسلمين التي أسست سنة ١٩٧٢م لمساعدة الأساتذة على التعرف إلى صلة تخصصاتهم بالإسلام من خلال حلقات النقاش والندوات والمؤتمرات السنوية والمجلة الفصلية التي تصدرها منذ سنة ١٩٨٥م (المجلة الأمريكية للعلوم الاجتماعية الإسلامية) .

ولا يفوتنا أن نشير هنا إلى إنشاء الجماعة الإسلامية (باكستان) ذراعًا علميًّا لها في بريطانيا (المؤسسة الإسلامية / ليستر)، وإلى إنشاء ندوة العلماء (الهند) ذراعًا علميًّا لها في بريطانيا كذلك (مركز أكسفورد للدراسات الإسلامية سنة ١٩٨٥م) ومجلتها، مجلة الدراسات الإسلامية التي تصدرها منذ ١٩٩٠م. كما نشير إلى العديد من الجمعيات المتخصصة، كالجمعية الإسلامية للتقدم العلمي التي تصدر مجلة « العلم الإسلامي» Islamic Science (١٩٨٥م)، وإلى المجلات العلمية مثل : مجلة الدراسات الموضوعية (١٩٨٩م)، والمجلة الفصلية للتربية الإسلامية (١٩٨٤م)، وعشرات غيرها.

كما لا يفوتنا الإشارة إلى الجامعات الإسلامية الجديدة التي نشأت في كل من إسلام أباد، وماليزيا، وقسنطينة، فضلاً عن توجه بعض الجامعات الإسلامية القديمة كجامعة الإمام محمد بن سعود إلى تطوير دراساتها في مجال العلوم

الاجتماعية إلى المنظور الإسلامي .

-٩-

وعلى صعيد آخر طرح موضوع تطوير العمل العلمي الإسلامي فقدمت مذكرة باقتراح إنشاء أكاديمية دولية للبحوث الإسلامية إلى اللقاء الثالث للندوة العالمية للشباب الإسلامي بالرياض، أتبعتها بمشروع للنظام الأساسي لهذه الأكاديمية عمم على عدد من أقطاب الفكر الإسلامي لتلقي ملاحظاتهم، وكان ذلك في أواخر ١٩٧٦م وأوائل ١٩٧٧م.

وكان من نتيجة إثارة الاهتمام بالمشكلة في أوساط المفكرين الإسلاميين خاصة في بلاد المهجر ، أن وجد الشعور بضرورة الحوار الوثيق حول ما ينبغي عمله، فكان ترتيب اللقاء الذي عقد في لوجانو بسويسرا في يوليو ١٩٧٧م، والذي ضم أكثر من ثلاثين شخصًا، واستمر أسبوعًا كاملاً، خرج بعده المشاركون برؤية محددة لما ينبغي عمله .

كان من أهم خصائص هذا اللقاء أنه ضم عناصر بعضها له انتماءاته السابقة أوالحالية وبعضها ليس له انتماءات؛ مما جعله لقاء نخبة المفكرين الإسلاميين، والتي نتج عنها تقارب المفاهيم والاتفاق على الحل الواجب الاتباع، والمتمثل في تنظيم عمل علمي إسلامي دائم على المستوى العالمي وبشكل مؤسسي يكون امتدادًا لتعاون هذه المجموعة .

-١٠-

لم تتحقق فكرة التنظيم المؤسسي لهذه المجموعة ، وكانت العقبة الأساسية هي عدم توافر تمويل خالٍ من الشروط ، فانطلق البعض في تنفيذ بعض المشروعات بتمويل ذاتي محدود ودون إطار رسمي كمشروع فهرس أصول الفقه بالقاهرة، ومشروع موسوعة الحديث بالكويت، أو في إنشاء إطار رسمي دون تمويل (كتسجيل المعهد العالمي للفكر الإسلامي تسجيلاً رمزيًا على عنوان سكن د. الفاروقي سنة ١٩٨١م) .

لذلك كان طبيعيًّا أن ينظم لقاء جديد لتنسيق هذه الجهود المتناثرة فتم اجتماع في لوكسمبورج (٩-١٢ / ٧ /١٩٨١م) تأكد فيه ضرورة مواصلة السعي لإنشاء العمل المشترك وهو تأسيس ندوة عالمية دائمة للأنشطة العلمية الإسلامية، ووزعت

الأعمال التأسيسية على المؤسسات المشاركة في هذا اللقاء، والتي كان من بينها اختيار د . إسماعيل الفاروقي رئيسًا مؤقتًا ويعهد إليه بتكليف من يراه لإنجاز الأعمال الضرورية خلال المرحلة التحضيرية ، وتكليف د. جمال عطية بمتابعة إجراءات التأسيس وتعبئة الموارد المالية، وتكليف المعهد العالمي للفكر الإسلامي بالبدء بمشروع الصياغة الإسلامية للعلوم وإعداد سلسلة كتب دراسية جامعية في الحضارة والثقافة الإسلامية .

-١١-

انطلق المعهد العالمي للفكر الإسلامي في مشروع الصياغة الإسلامية للعلوم فعقد بالتعاون مع الجامعة الإسلامية العالمية في إسلام أباد مؤتمرًا سنة ١٩٨٢م عن إسلامية المعرفة، قدم خلالها د. الفاروقي ورقة أصبحت هي خطة عمل المعهد بعد ذلك . وقد حصل على تمويل لنشاطه من الشيخ سليمان عبد العزيز الراجحي مكنه من مواصلة العمل، فعقد مؤتمرين آخرين: أحدهما سنة ١٩٨٤م بالتعاون مع وزارة الشباب والثقافة الماليزية في كوالالمبور، والآخر سنة ١٩٨٧م بالتعاون مع شعبة علم النفس بجامعة الخرطوم ، واستمر في فتح مكاتب له وتفريغ العاملين في عدد من البلدان لتنفيذ خطته، حتى تغلبت الخطة الأمريكية؛ بتجفيف منابع العمل الإسلامي في أوائل التسعينيات، فانقطع عنه التمويل وتقلص نشاطه إلى الحد الرمزي الذي يبقى على وجوده القانوني .

-١٢-

من ناحيته تابع د . عطية ما كُلِّف به من تأسيس الندوة الدائمة حتى تم ذلك سنة ١٩٨٢م باسم المجلس العالمي للبحوث الإسلامية، واختير السيد أبو الحسن الندوي رئيسًا للجنة الإدارية، ود. محمود أبو السعود ، ود. إسماعيل الفاروقي نائبين للرئيس، ووضعت اللجنة في اجتماعها الأول الذي استمر ست جلسات خطة عمل المجلس. وواصل المجلس تنفيذ خطته في حدود التمويل المحدود الذي أتيح له...

-١٣-

كان هذا عرضًا سريعًا لتاريخ الخطاب الإسلامي المعاصر – ولا أصنفه كما فعل د. المسيري إلى قديم

وجديد – من حيث أشخاصه ومؤسساته ونشاطه ..

أما من حيث مضمون الخطاب فلعله قد اتضح من هذا العرض – خاصة ما ورد تحت رقم ٧ – أن هناك اتفاقًا عامًّا على الأهداف، وأن الخلافات في هذا الصدد ناتجة عن ضبابية الرؤية لدى الجماهير ووضوحها لدى المفكرين ومن يقرأ لهم من المثقفين ، وأن الخلاف على الوسائل مرتبط بمدى تحقق شروط ممارسة اللعبة الديموقراطية .

أما الزوايا التى عالجها د . المسيرى فنسجل عليها الملاحظات التالية :

أ – أن المراحل التى مر بها الخطاب الإسلامي المعاصر لا تؤيد تصنيف الخطاب إلى قديم (قبل ١٩٦٥م) وجديد (بعد ١٩٦٥م) .

ب – أن موقف الفكر الإسلامي المعاصر من الحضارة الغربية ومن الحداثة لم يتغير بدخول الحضارة مرحلة الأزمة، أو باحتكاكه بالعلمانية الجزئية والشاملة، أو باطلاعه على نظريات الحداثة وما بعد الحداثة؛ إذ موقف الفكر الإسلامي المعاصر موقف مبدئي من هذه المسائل ،كما أنه موقف موحد، وما نلمسه من اختلافات على الصعيد الجزئي ناتج عن اختلاف الرؤية لمعايير الأخذ والرفض والتي هي في الأصل محل اتفاق . فنقاط الثبات في الشريعة وشروط المصلحة والضرورة وغيرها ليست محل خلاف ، وإنما يكون الخلاف في تنزيل هذه الشروط على الواقع ، ومن هنا كانت أهمية بلورة آليات التطبيق ونظام الأولويات وهي مسائل نابعة من داخل المنظومة الإسلامية وليست نتيجة احتكاك بنظريات الحضارة الغربية .

جـ – أن الخطاب الإسلامي المعاصر ليس جزءًا من التيار العالمي بل هو استمرار لرسالة الإسلام التي هى جزء من سلسلة الخطاب الإلهي إلى البشرية عبر الرسل والأنبياء ، وما يمر به هذا الخطاب من مراحل له أسبابه الذاتية : فقد مر بمرحلة اعتذارية في بداية الهجمة الاستعمارية والاستشراقية الشرسة ، ثم بدأ مرحلة التثقيف الجماهيري العام ، ثم دخل أخيرًا في مرحلة البناء التخصصي لمعالم الحضارة الإسلامية في مجتمع معاصر ، ومازال أمامه مرحلة الخطاب العالمي

التي لم يتناولها إلا القليلون .

وهو في تجديده في مجال المنهج - وأصول الفقه أحد أجزائه - أو فروع الفقه والعلوم الاجتماعية إنما ينطلق من تسلسل ذاتي يحرص على التأصيل وتحقيق المقاصد واحترام القيم واتباع الأولويات ... كل ذلك بمنطق إسلامي وآليات إسلامية مؤصلة من الكتاب والسنة ومتميزة عن نظائرها في التيار العالمي .

د - أن مشكلة استعادة الثبات للنص المقدس مشكلة غربية؛ حيث اهتز عندهم النص المقدس وبدأوا يحاولون تثبيته ، ولكنها مشكلة غير قائمة أصلاً في الفكر الإسلامي، وما المحاولات المتأخرة من بعض الشرقيين ذوي العقول الغربية إلا محاولة خلق مشكلة حيث لا مشكلة، وهي بدايات للاستشراق الشرقي بعد أن فشل الاستشراق الغربي في دسائسه ، وهي لا تمثل مشكلة في الفكر الإسلامي المعاصر على الإطلاق . وقد تكفلت علوم السنة بحفظ نصوصها، وتكفلت قواعد اللغة بتفسيرها، كما تكفل أصول الفقه ببيان طرق الاستنباط منها ، ولا توجد لدينا مشكلة اسمها «استعادة الثبات للنص المقدس» .

هـ - قرر د . المسيري أن الإسلاميين «تصوروا إمكانية تبني منظومة الحداثة الغربية ومزجها بالإسلام ...»، « وأن المنظومة الإسلامية تراجعت وتقلصت أبعادها وفقدت شمولها باعتبارها رؤية للكون، وبدلاً من طرح تصورات إسلامية لكل مجالات الحياة أصبحت القضية هي «أسلمة» بعض جوانب الحداثة. وكانت هذه الأسلمة تأخذ في معظم الوقت شكل حذف المحرمات بلا إضافة ولا إبداع، وتأكيد الجوانب الحلال في الحضارة الغربية أو البحث عن تلك الجوانب في المنظومة الإسلامية التي لها ما يقابلها في تلك الحضارة الغربية (الأمر الذي يعني ضمور الجوانب الأخرى التي تشكل صميم خصوصية المنظومة الإسلامية)».

والدكتور المسيري يعني هنا ما يسميه الخطاب القديم؛ لأنه كان قبل ذلك يتحدث عن رفاعة الطهطاوي ومحمد عبده ، ولأنه تحدث بعد ذلك عن أن حملة الخطاب الإسلامي الجديد

لا يشعرون بالإعجاب نفسه تجاه الحداثة الغربية، وأن خطابهم ينبع من نقد جذري لها ..

والدكتور المسيري في هذا قد خانه التوفيق في أكثر من جانب :

١- فدون محاولة مناقشة كتابات الطهطاوي وعبده أو الدفاع عنهما فإنهما ببساطة لم يفقدا يومًا الرؤية الشاملة للإسلام .

لقد اتهم الدكتور المسيري رفاعة الطهطاوي بالصمت عن احتلال فرنسا للجزائر ، بسبب إعجابه بالحضارة الغربية. والحقيقة تقول : إن إعجاب الطهطاوي كان بالعلوم الطبيعية المحايدة التي سماها « علوم التمدن المدني » والتي سبق للغرب أخذها من الحضارة الإسلامية .. وفي ذات الوقت رفض الفلسفة الوضعية الغربية ، التي تقف بالمعارف عند العقل والتجربة وحدهما، واشترط دليل الشرع مع العقل والتجربة ، ووصف هذه الفلسفة الوضعية بأن «بها حشوات ضلالية مخالفة لكل الكتب السماوية » ... كذلك رفض القانون الوضعي الغربي (كود نابليون) ودعا لإحياء القانون الإسلامي بالاجتهاد والتقنين الحديث.. وهاجم استعمار فرنسا للجزائر ، بل وشمت في شارل العاشر ورجال الكنيسة الذي اعتبروا احتلال الجزائر فوزًا للنصرانية على الإسلام عندما أطاحت بهم ثورة ١٨٣١م .. وكتب ذلك في (تخليص الإبريز) أي وهومقيم بباريس ، إبان بداية الاحتلال الفرنسي للجزائر .

أما محمد عبده ، فبريء من هذه العبارة المزعوم نسبتها إليه ، التي تتحدث عن الغرب باعتباره إسلامًا بلا مسلمين .. وعلى العكس من ذلك له نقد عميق لمادية الحضارة الغربية .. التي وصفها بأنها حضارة الذهب والفضة والجنيه والليرة والبهرج والفخفخة التى لا علاقة لها بالإنجيل وروحانياته ، والتي تتميز عنها الحضارة الإسلامية بالوسطية الجامعة بين المادة والروح .

٢- كما أنهما لم يحاولا « أسلمة » بعض جوانب الحداثة، فقضية «الأسلمة» جاءت متأخرة بواسطة الفصائل المتأخرة من تيار الصحوة الإسلامية على النحو الذي أوضحناه تفصيلاً فيما سبق .

٣- ثم إن حذف الحرام وتأكيد الحلال منهج إسلامي أصيل ، فقد استبقي الرسول من الجاهلية ما لا يخالف أحكام الإسلام وضمنه في نسيج الشريعة كالمضاربة، واستبعد ما يخالفها كالربا، وأحل مكانه البديل الإسلامي ، كما صرح القرآن ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾ .

٤- إن القضية التي يشير إليها د. المسيري هي قضية منهج «الأسلمة» وهي قضية لم يتعرض لها الطهطاوي أو عبده ، وإنما هي من هموم الخطاب الإسلامي الذي أسماه بالجديد والذي برأه من الإعجاب بالحداثة الغربية !!

٥- تخلو قائمة الأسماء التي ذكرها د. المسيري على أنها أمثلة على حملة الخطاب الإسلامي الجديد من أسماء هامة، هي رموز لهذا الخطاب بل هي التي أعطت هذا الخطاب شرعيته، خاصة في النواحي التي اعتبرها د. المسيري معالم لهذا الخطاب، كالشيخ الغزالي رحمه الله، والدكتور القرضاوي، والدكتور عمارة، والأستاذ عبد الحليم أبو شقة رحمه الله، والدكتور حسن الترابي، والدكتور كمال أبو المجد، وغيرهم .

لقد طال هذا التعقيب أكثر من المعتاد ، ولكن القضايا الهامة التي أثارها د . المسيري تستحق أكثر من هذه الإشارات . وأنا أكرر شكري له وأدعوه إلى إعادة النظر في الموضوع .

-١٤-

ولا يسعني قبل ختام هذه الورقة إلا أن أسجل نقدي لها، فهي **أولاً** غير شاملة، إذ إنني لم أقصد إلى حصر جميع روافد الخطاب الإسلامي المعاصر؛ لما يتطلبه ذلك من جهد في معرفة هذه الروافد ، ولكني قصدت تسجيل ما أعرفه مما قد ينساه التاريخ إذا لم يسجل ، واكتفيت فيما عدا ذلك بإشارات إلى أسماء بعض المدارس الفكرية لعل غيري ممن كان له بها احتكاك يكمل الصورة .

وبطبيعة الحال فإن هذا الأسلوب ينتج عنه عدم التوازن بين الروافد مما لا يعكس أهميتها فضلاً عن أنه غير مقصود .

وهي ثانيًا غير دقيقة لأني لم أعتمد فيها على مصادر مكتوبة وإنما على الذاكرة الكليلة التي قد تند عنها بعض التفصيلات بعد مضي عشرات

السـنين، وإن بقيت حافظـة للخطوط العريضـة ، وهي بالتـالي قابلـة لإضافة مزيد مـن الضبط والتحديـد فضلاً عن التصويب .

۞۞۞



كيفية فهم السنة والتعامل معها قديمًا وحديثًا

الشيخ محمد الغزالي

هذه كلمة طيبة علّق بها فضيلة الشيخ محمد الغزالي -رحمه الله تعالى- تعقيبًا على بحث لفضيلة الدكتور الشيخ يوسف القرضاوي - نفع الله به - وكان البحث بعنوان «كيفية فهم السنة والتعامل معها قديمًا وحديثًا» قدمه إلى ندوة (السنة النبوية ومنهجها في بناء المعرفة والحضارة) المنعقدة في عمان بالمملكة الأردنية الهاشمية في الفترة ١٥ من ذي القعدة إلى ١٩من ذي القعدة ١٤٠٩ هـــ الموافق ١٩/٦ ـ ٢٣ /٦/ ١٩٨٩م التى عقدت بالتعاون بين مؤسسة آل البيت (مآب) بالأردن والمعهد العالمي للفكر الإسلامي بواشنطن.

ولقد رأت إدارة المجلة أن تنشر هذه الكلمة بمناسبة مرور عامين على رحيل الشيخ الغزالي ، وفاء ببعض حقه وذكرى للذاكرين ، وحفظاً لها حيث لم تنشر من قبل .

ولقد حرصنا على أن ننشرها بخطه كما هي كمستند ، عسى الله أن ينفع بها كما نفع بصاحبها .

التحرير



محمد صاحب الرسالة الخاتمة أحب البشر إلينا وأجلهم نفعًا للدنيا! وإذا حسبت أقدار الناس وبعد
جهودهم لإحقاق الحق وإبطال الباطل فمحمد أصدقهم قيلًا وأهداهم سبيلًا وأقدرهم على الكدح الجليل
والصبر الطويل على إبراز الحقيقة وحمايتها وتفتيح الجفون المغلقة على سناها...
لقد أنصف الوحي الإلهي كله، وصانه مما عراه خلال القرون الأولى، وعرفنا بالله الأحد
الصمد، وخط لنا سبيل رضاه في وجه سلطات شرسة وكهانات خرفة وحبا هيد توارث
الجبال، ولم يزل يصارع الليالي ويكافح الطغاة حتى بلغ رسالة الهدى والخير، فله في أعناقنا
صنائع المعروف لا ننساها له أبدًا، وإن جهل الجاهلون وجحد الجاحدون...
إن نبوة محمد تلقى في هذا العصر تحديًا ملفوفًا بالازدراء، تشارك فيه الصهيونية والصليبية والشيوعية
معًا وهي جميعًا تغمط حقه وتبخس تراثه! ولكننا ننظر إلى ما تقدم هذه النحل للدنيا من عوج وشر
وما يقدمه محمد للدنيا في كتابه وسنته من استقامة وخير، ونعلم أن المستقبل لنا، وأن
يوم الإسلام قادم «فأما الزبد فيذهب جفاء، وأما ما ينفع الناس فيمكث في الأرض»
والمهم أن نعرف رسالتنا بصدق، وأن نطبقها على أنفسنا بوفاء، وأن نبلغها إلى الناس
سماوية لا يعلوها دنس أكدار الأرض فذي ينفر منها أصحاب الفطر السليمة...
نحن نعلم أن الأنبياء كلهم مبلغون عن الله، ولا عجب عندما نقرأ قوله تعالى: «من يطع الرسول فقد
أطاع الله...» وقوله: «قل إن كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله ويغفر لكم ذنوبكم...»
فالرسول علينا حقه السمع والطاعة، ونحن ندرس سيرته لننهج نهجه ونقتفي أثره ونقتدي
به فيما فعل وترك، ولا خلاف بين المسلمين في أن محمدًا أسوة حسنة وأنه الإمام الأول والصورة
العملية الوضيئة لما في القرآن الكريم من هدى ونور، وعندما نقرر مصادر الأحكام فالإجماع
منعقد على أن الأصلين الأولين هما الكتاب والسنة، والكتاب لا ترقى إليه شبهة فهو
متواتر حرفًا حرفًا، ونحن نؤمن به جملة وتفصيلًا، وما بلغ من السنة درجة اليقين فسبيله
سبيل القرآن الكريم لا يزيغ عنه إلا هالك! ومن علم على وجه اليقين أن رسول الله أمر به
أمرًا ثم قرر رفضه فقد انسلخ عن الملة، لا خلاف في هذا، وإذا وقع لغط حول حديث ما
فمداره: هل قال الرسول هذا؟ أم لم يقله؟ فالكلام في صحة النسبة وفي ضمانات الدقة الصحة
لا في جواز التقدم بين يدي الله ورسوله، أو أخذ ما يعجب وترك ما لا يعجب...!!
وقد قرأت البحث الذي كتبه الأستاذ الشيخ يوسف القرضاوي في أسلوب التعامل مع السنة
فوجدته أوفى على الغاية، وجمع أنفس ما يقال في هذه القضية، والحق أن الشيخ يوسف
من العلماء الذين نظراؤهم قليل في تاريخنا ولهم رسوخ في الفقه والأثر، وبصر بالنص الإلهي
وواقع الحياة، بل هو في ميدانه إمام من الثقات العدول، والدعاة الأمناء...
وأنا أطمع في أن أضيف إلى جهده أشياء ليست استدراكًا عليه، وإنما هي إضافات
توضح مواقف جمهرة المسلمين من السنة الشريفة، عندما يتركون بعض الأحاديث لملحظ
أخذ به من ملاحظ الشريعة رأوه أجدر بالترجيح.. وقبل أن أشرح ما عندي أحب أن
أقول: إنني مع الجماعة الكبرى أستظل بلوائها وأنتظم في صفوفها وأكره الشذوذ وأرفض
الخروج على ما ارتضاه جمهور الأمة.. إنني أعرف العداوات الرهيبة التي تواجهها أمتنا في
هذه السنوات العجاف، وأريد أن تبقى جبهتنا موحدة لصون بيضتنا وكبت عدونا

لقد تخرجت في الأزهر من نصف قرن، ومكثت في الدراسة بضع عشرة سنة لم أعرف خلالها إلا أن حديث الآحاد يفيد الظن العلمي، وأنه دليل على الحكم الشرعي ما لم يكن هناك دليل أقوى منه، والدليل الأقوى قد يؤخذ من دلالات القرآن القريبة والبعيدة، أو من السنة المتواترة، أو من عمل أهل المدينة.

والقول بأن حديث الآحاد يفيد اليقين كما يفيده المتواتر ضرب من المجازفة المرفوضة عقلا ونقلا. ومن هنا نفهم ألفنا قبول أحكام شتى تخالف المتبادر من بعض الروايات الصحيحة. كنت وأنا أدرس الفقه على المذهب الحنفي أسمع المالكيين يقولون: من أفطر في رمضان ناسيا فعليه القضاء. ويقولون: الشك ينقض الوضوء. وهذا يخالف أحكاما مقررة عندنا تعتمد على أحاديث صحيحة. وكنا لا نقرأ أحدنا وراء الإمام في الصلوات الخمس، أو نترك البسملة أحيانا لما استقر عندنا من مرويات، على حين كان الشافعيون يصرون على تلاوة الفاتحة وعلى البسملة جهرا أو سرا. ولم نكن نشعر بغضاضة من هذا الاختلاف، وإذا ثار جدل علمي ركد بعد قليل غير مخلف غضبا ولا أسفا... وفي المذهب الحنفي يعرّف الفرض بأنه ما ثبت بدليل قطعي، أما الواجب -وهو دون الفرض- فما ثبت بدليل ظني، ويعني ذلك أن حديث الآحاد لا يثبت به فرض، كما أنه لا يقع به تحريم، بل يفيد الكراهية وحسب.

وعندما توغلنا في دراسة القرآن الكريم وجدنا المفسرين المحققين يجنحون إلى ذلك المنهج، يقول صاحب المنار: «التفرقة بين ما ثبت بنص القرآن من الأحكام، وما ثبت بروايات الآحاد وأقيسة الفقهاء ضرورية، فإن من يجحد ما جاء في القرآن الكريم يحكم بكفره، ومن يجحد غيره ينظر في عذره، فما من إمام مجتهد إلا وقد قال أقوالا مخالفة لبعض الأحاديث الصحيحة لأسباب يعذر بها، ويتبعه الناس على ذلك، ولا يعد أحد ذلك عليهم كفرا وخروجا من الدين حتى من لا عذر له في التقليد...». ثم نقل صاحب المنار عن ابن القيم في كتابه إعلام الموقعين قوله: «الربا نوعان جلي وخفي، فالجلي حرم لما فيه من الضرر العظيم، والخفي حرم لأنه ذريعة إلى الجلي...».

ويرى ابن القيم أن ربا الفضل المعروف في حديث الأصناف الستة إنما حرم من باب سد الذرائع والواقع أن ربا الفضل لا يكاد يوجد في الحياة العملية! فما معنى أن تبيع جراما من ذهب بجرام من ذهب مثلا أو بأكثر أو أقل؟ المقصود إغلاق الباب من بعيد على ربا النسيئة... والمهم أن الحديث المتفق عليه في تحريم التفاضل والإرجاء بين الأصناف الستة لا يفهم إلا في ضوء بيان من ابن القيم.

إن العقائد والأركان والمعالم الرئيسة لديننا تؤخذ مما نقل بالتواتر، أو مما استفاضت شهرته من الصحاح أما الأحكام الفرعية فلا بأس عند تقريرها من النظر في أحاديث الآحاد. وقد بذل علماؤنا جهدا مقدرا، استشاروا في شرطها، إنهم لم يريدوا نقل عدل ضابط، بل أعطوه ما يستحقه من الاهتمام بيد أنهم في ميدان الشهادة لا تحمى دماء الناس وأعراضهم وأموالهم بشهادة رجل واحد مهما كانت عدالته. إننا نطلب شاهدين أو أربعا في الإثبات، ودين الله أهم من دنيا الناس!

ذلك، وهناك قضايا لا يجوز فيها التساهل لخطورتها، وقد شعرت بالغيظ والحرج وأنا أقرأ أن يهوديا وغدا سحر النبي عليه الصلاة والسلام وأعجزه عن مباشرة نسائه مدة قدرها ابن حجر بستة شهور! أكذلك ينال القمم؟ قالوا: كما يستطيع سفيه أن يحدث فيه جرحا أو كما يستطيع مجرم أن يصيبه بجرح! وهذا اعتذار مرفوض، فإن السحر تسلط على الإرادة والفكر وهذا مستحيل على الأنبياء، والوسيلة تسليط أرواح شريرة، أو بعض الجن... على الجهاز العصبي للإنسان، فيؤدي إلى اضطراب وحيرة...

وقد سرني أن الشيخ محمد عبده رفض هذا الحديث، وساءني أن الرجل الضخم هوجم في دينه لمثل هذا الموقف الغيور! وسمعت أحد علماء الجمعية الشرعية عندنا يقول: إن في سند الحديث مقالا، فقلت له: لست من علماء هذا الفن، وكل ما لاحظته على السند أنه يجعل نزول المعوذتين في المدينة، وهما عند علماء القرآن وكتاب المصاحف نزلتا بمكة، وما دمنا في الحديث عن الأسانيد فلأنقل هنا كلاما جديرا بالنظر من مجموعة "الحديث الصديقية" التي احتوت على مصنفات لثلاثة من أسرة الغماري المغربية المشتغلة بعلوم الحديث.. قال الكاتب — وهو يدافع عن الحارث الأعور — إن الحارث راو ثقة وعالم صدوق، وما نقموا منه إلا حبه المفرط لعلي بن أبي طالب، فقد كان يفضله على الأصحاب جميعا! وقد تعصب الأعمش لبني أمية، وافترى عليه الكذب.. الخ.

والخطب إلى هنا محتمل! لكن الكاتب يقول بعد ذلك: "لقد احتجوا بأحاديث من لم يبلغ العشر من درجة الحارث، بل صحح الشيخان وغيرهما أحاديث لقوم رموا بالكذب واعترفوا بالوضع" هنا أحسست الخطر وتنبهت لما يقال! كيف؟ ومن؟ وأجاب الكاتب: "أول هؤلاء إسماعيل بن عبد الله بن أويس أبو عبد الله بن أبي أويس روى له خ م د ت، وقال يحيى بن معين في رواية: ابن أبي أويس وأبوه يسرقان الحديث! وقال في أخرى: مخلط، يكذب! وقال النضر بن سلمة المروزي: ابن أبي أويس كذاب... وقال سيف بن محمد: إن ابن أبي أويس كان يضع الحديث... الخ" [قال الكاتب فضربنا أمثلة أخرى لرواة احتج بهم في الصحيح: "ومنهم حريز بن عثمان، ... كان يلعن علي بن أبي طالب كل يوم سبعين مرة، فهل هذا عدل؟ ربما قيل: أخرجوا حديثه في الصحيح لأنه تاب، ثم أنصف علينا ونقول: إن ما ذكره عنه ابن حبان من ترك هذا الرأي... وقد ثبت كذبه في الرواية وتحريفه للأحاديث الصحاح.." [ومنهم أسيد بن زيد الجمال روى له البخاري. وقد قال عنه النسائي: متروك! وقال عنه ابن حبان: يروي عن الثقات المناكير!] [ومنهم أحمد بن بشير الكوفي روى له البخاري، قال الدارقطني: متروك!] ثم قال الكاتب: "ومن هؤلاء من طعن فيه بالنكارة، ورواية المناكير، وبالوهم والغلط في الرواية والغلو في النصب وعداوة آل البيت الشريف، ومع ذلك يسمى بالصحيح...".

إنني لست من علماء الجرح والتعديل حتى أعرف قيمة هذا النقد، وأضعه بين أيديكم لتروا فيه رأيكم.. ولكني أعترف بأني أطيل النظر في كتب السنة معتقدا أن بها كنوزا ثمينة من تراث النبوة، وأعتمد على فطرتي في قبول الصحيح واستبعاد الضعيف، وهي فطرة صقلتها التلاوة الدائمة لكتاب الله، والحب الصادق لصاحب هذا الوحي المبارك.

قد تقول: هذا أسلوب عاطفي لا يعول عليه، وأجيب: إني أضم إليه نظر الفقهاء من أئمتنا في المتون المروية إذ كنت قليل البضاعة في علم الرجال، ومن هنا استغربت من أحاديث تركها أبو حنيفة ومالك، ورواها المشتغلون بجمع الأحاديث في المسانيد أو في غيرها.

إن قلة الفقه تحت تسجيل أحاديث تسيء إلى الإسلام، وقد تجاوزها الأئمة بأدب ولطف.

وأما في الآية فشرح الشيخ محمد رشيد رضا لقوله تعالى "ألا إن أولياء الله لا خوف عليهم ولا هم يحزنون" إنه يقول: لم نر في الأحاديث الصحيحة ما هو أقرب إلى كلام الصوفية منه إلى كلام الله عز وجل إلا حديث "من عادى لي وليا فقد آذنته بالحرب" وقد انفرد به البخاري وفي سنده غرابة لمتنه! قال الحافظ ابن رجب: هذا الحديث تفرد

بإخراجه البخاري دون بقية أصحاب الكتب ... إلى أن قال: وهو من غرائب الصحيح، تفرد به ابن كرامة عن خالد بن مخلد، وليس في مسند أحمد، مع أن خالدا هذا تكلم فيه الإمام أحمد وغيره وقالوا له مناكير، ثم قال: وقد روي من وجوه أخرى لا تخلو كلها من مقال! وذكر الحافظ في تهذيب التهذيب اختلاف أئمة الجرح والتعديل في خالد، ومنه تصريح جماعة بروايته للمناكير وفي الميزان للذهبي: يكتب حديثه ولا يحتج به ... الخ [قال الشيخ رشيد: وأما الغرابة في متن هذا الحديث فهو قوله تعالى - والحديث قدسي - ولا يزال عبدي يتقرب إلي بالنوافل حتى أحبه، فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به ... الخ الذي استدلوا به على الحلول والاتحاد وقد أوله العلماء، ويتسنى أمثل تأويل له عند الكلام على حب الله تعالى ...

والإنصاف يقضي علي بأن أؤكد مكانة صحيح البخاري فهو بلا ريب أدق كتب السنة، ومن الإنصاف كذلك توكيد احتواء كتب السنة على آلاف الأحاديث المقبولة، بذل الأسلاف في تدوينها جهودا مضنية، ولا تتم الإفادة منها إلا بتعاون الفقهاء والمحدثين جميعا على ضبط معانيها وتفاريعها. والمأساة التي نعاني منها، ونخشى بلاءها على الصحوة الإسلامية تجيء من قبل قوم يسمون أنفسهم "الإخوة أهل الحديث" نلحظ عليهم عيوبا ثلاثة: اكتراثهم بالمرويات الواهية، وبناء الأحكام فوقها. ثم سوء فهمهم للصحاح ومعظمهم لا يفقهونه ثم من أخطاء، ثم عجزهم عن إدراك الحكمة القرآنية، ووقوفهم بعيدا عن محاور القرآن وغاياته ...

وقد استطرد في الشكوى فيقول: إن من هؤلاء من يرفع خسيسته بالطعن في الأئمة الكبار، ومن يواري سوأته باللجاجة في تقليد أحكام محدودة أو تجسيم خلاف تافه ... ولأذكر صورا في توضيح ما أخافه: منذ أيام وقف بين الإسلاميين في الجزائر من يصيح بأعلى صوته: إن المرأة في الإسلام خلقت لكي تلد الرجال! لا عمل لها إلا هذا .. وهذه الصيحة تنطلق والغزو الثقافي الديني والشيوعي يعد المرأة بالعلم والكرامة واستكمال الشخصية والمشاركة في إصلاح الأرض وغزو الفضاء! قلت للإسلاميين وأنا كاسف البال: تخففوا هذا الجنون قبل أن نخسر الجزائر وتستولي عليها فرنسا مرة أخرى ..

وهذا متحدث متابع يأتي بالإسلام لا يعرف إلا حديثا مكذوبا أن المرأة لا ترى رجلا ولا يراها رجل وأنها خلقت ليفترشها رجل وحسب! وهذا متحدث إسلامي آخر يرى أن خروج الرسول في بدر يدل على جواز أن تكون الحرب في الإسلام هجومية! بل يدل على أن الإسلام قام بالسيف! يبلغ هذا الفهم والمسلمون لا يقدرون على التقاط أنفاسهم من وطأة الزحوف عليهم!! لا يستطيعون شيئا ولا يملكون برهانا ... ولا أمضي في هذه المشاكلة فالأمر يطول ..

وهناك أحاديث ترتبط بمناسباتها، وما تفهم إلا في الجو الذي قيلت فيه، وفي حياتنا العامة قد يفكر امرؤ في الزواج، ويؤخر البت لظروف عارضة، وقد ينوي بناء بيت ثم يؤخر البناء لفترة مناسبة، ومنطق الاستقرار غير منطق القلق. وقد نظرت إلى الأحاديث من بناء القصور من خلال هذه الملابسات، ولو أخذنا الأمر على عمومه ما بنيت قرية ولا قامت مدينة .. ولدي صفحة من كتاب تيسير الوصول إلى جامع الأصول تتضمن الأحاديث التي وردت في بناء المساكن، هل يستطيع الوقوف عندها والتثبت بظواهرها أحد؟

إنني أنظر إلى حرمة استعمال الجرس فأجد أن ذلك بدأ صيانة لشعيرة الأذان، وبعدا عن سيما النصرانية. فإذا استقر الأذان وسمعت مآذنه فلا حرج من سماع الأجراس عند

من الوابور والسكك الحديدية، وعند الاستئذان في دخول البيوت، ومع الساعات الموقظة من النوم ومع أجهزة الهاتف ... إلخ

إنني قد أجتهد وأخطئ، بيد أني أسرع الناس توبة من خطأ أقع فيه، وأتمنى للإخوة أهل الحديث أن يتسلل إلى صدورهم شعاع من السنة التي ينتسبون إليها فتخف عنفوانهم على جمهور المسلمين، ويقللوا من التماس العيوب للأبرياء ...

إن محمدا عليه الصلاة والسلام هو أنبل إنسان عرفه المتقدمون والمتأخرون! فلا يسوغ أن ينتمي إليه هواة الشتم والاستعلاء على أنقاض الغير، أما يفيض على أرواحهم رشح من نداه وحيائه تطيب به أقوالهم وأفعالهم؟ لله الأمر من قبل ومن بعد

محمد الغزالي





AL - MUSLIM AL - MUASIR

THE CONTEMPORARY MUSLIM



In this Issue





Vol. (22) No.(87)

Shawwal, Dhul Qadah, Dhul Hejja1418

February - March - April1998